Minima moralia

Theodor W. Adorno



MINIMA MORALIA

ENSAYISTAS - 274

THEODOR W. ADORNO

MINIMA MORALIA

Reflexiones desde la vida dañada

Versión castellana
de
JOAQUÍN CHAMORRO MIELKE



Título original: *Minima moralia. Reflexionem aus dem beschädigten Leben*

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid
Teléfono (91) 744 90 60
Telefax (91) 744 92 24
www.taurus.santillana.es

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Beazley, 3860. 1437 Buenos Aires
• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. de C. V.
Avda. Universidad, 767, Col. del Valle,
México, D.F. C. P. 03100
• Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Calle 80, n.º 10-23
Teléfono: 635 12 00
Santafé de Bogotá, Colombia

Segunda edición: mayo de 1999
Tercera edición: junio de 2001

Diseño de cubierta: TAU Diseño

ISBN: 84-306-0283-6
Dep. Legal: M-27.057-2001
Printed in Spain - Impreso en España

PARA MAX,
con gratitud
y en cumplimiento de mi promesa.

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR

Ante el frecuente uso que hace el autor de los pares de términos dialécticamente opuestos Wahrheit-Unwahrheit *y* Wesen-Unwesen, *de clara inspiración hegeliana, he optado, con el fin de no crear interferencias en el estilo de la obra, por traducir, salvo escasas excepciones,* Wahrheit *por* verdad *y* Unwahrheit *por* falsedad, *así como* Wesen *por* esencia *y* Unwesen *por* deformidad. *Por otra parte, la expresión recurrente* richtiges Leben *he encontrado oportuno traducirla por vida* recta *o* adecuada *cuando en su uso predomina la referencia a la existencia individual autoconsciente, y por vida* justa *cuando su significación atiende sobre todo a las relaciones interhumanas determinadas por el proceso de la producción.*

DEDICATORIA

La ciencia melancólica * de la que ofrezco a mi amigo algunos fragmentos, se refiere a un ámbito que desde tiempos inmemoriales se consideró el propio de la filosofía, pero que desde la transformación de ésta en método cayó en la irreverencia intelectual, en la arbitrariedad sentenciosa y, al final, en el olvido: la doctrina de la vida recta. Lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aun después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con éste sin autonomía y sin sustancia propia. Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas. Quien habla con inmediatez de lo inmediato apenas se comporta de manera diferente a la de aquellos escritores de novelas que adornan a sus marionetas con imitaciones de las pasiones de otros tiempos cual alhajas baratas y hacen actuar a personajes que no son nada más que piezas de la maquinaria como si aún pudieran obrar como sujetos y como si algo dependiera de sus acciones. La visión de la vida ha devenido en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida.

Pero una relación entre la vida y la producción que reduce realmente aquélla a un fenómeno efímero de ésta es completamente anormal. El medio y el fin invierten sus papeles. Todavía

* *Traurige Wissenschaft,* en contraposición a la *fröhliche Wissenschaft (gaya scienza)* nietzscheana. [*N. del T.*]

no se ha eliminado totalmente de la vida la idea de un absurdo *quid pro quo.* La esencia reducida y degradada se resiste tenazmente a su encantamiento de fachada. El cambio de las mismas relaciones de producción depende en gran medida de lo que sucede en la «esfera del consumo», en la mera forma refleja de la producción y en la caricatura de la verdadera vida: en la vida consciente e inconsciente de los individuos. Sólo en virtud de su oposición a la producción, en tanto que no del todo asimilada por el orden, pueden los hombres dar lugar a una producción más dignamente humana. Si se eliminara completamente la apariencia de la vida, que la propia esfera del consumo con tan malos argumentos defiende, triunfaría la deformidad *(Unwesen)* de la producción absoluta.

Sin embargo, hay mucho de falsedad en las consideraciones que parten del sujeto acerca de cómo la vida se tornó apariencia. Porque en la fase actual de la evolución histórica, cuya avasalladora objetividad consiste únicamente en la disolución del sujeto sin que de ésta haya nacido otro nuevo, la experiencia individual se sustenta necesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que aún es para sí, pero ya no en sí. Este cree todavía estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma. La visión subjetiva, aun críticamente aguzada respecto a sí misma, tiene algo de sentimental y anacrónico: algo de lamento por el curso del mundo. Que habría que rechazar no por lo que en éste haya de bondad, sino porque el sujeto que se lamenta amenaza con anquilosarse en su modo de ser, cumpliendo así de nuevo la ley que rige el curso del mundo. La fidelidad a la propia situación de la conciencia y la experiencia se encuentra a un paso de convertirse en infidelidad cada vez que se opone a la perspectiva que trasciende el individuo y llama a tal sustancia por su nombre.

Así argumentó Hegel —en cuyo método se ha ejercitado el de estos *minima moralia*— contra el mero ser para sí de la subjetividad en todos sus grados. A la teoría dialéctica, contraria a todo lo que viene aislado, no le es por eso lícito servirse de aforismos. En el caso más favorable podrían tolerarse —para usar la expresión del prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*— como «conversación». Aunque su época haya pasado. Sin embargo, ello no le hace olvidar al libro la aspiración a la totalidad de un sistema que no consiente que se salga de él al tiempo que protesta contra él. Ante el sujeto, Hegel no se somete a la exigencia que él mismo

apasionadamente formula: la de permanecer en la cosa en lugar de querer «ir siempre más allá», la de «sumirse en el contenido inmanente de la cosa». Al desaparecer hoy el sujeto, los aforismos encuentran difícil «considerar como esencial a lo que desaparece». En oposición al proceder de Hegel, y sin embargo, de un modo acorde con su pensamiento, insisten en la negatividad: «La vida del espíritu sólo conquista su verdad cuando se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello».

El gesto displicente con que Hegel, en contradicción con su propia teoría, trata continuamente a lo individual proviene, de un modo harto paradójico, de su necesaria adscripción al pensamiento liberal. La representación de una totalidad armónica a través de sus antagonismos le obliga a atribuir a la individuación, por más que la determine siempre como momento impulsor del proceso, sólo un rango inferior en la construcción del todo. El hecho de que en el pasado histórico la tendencia objetiva se haya impuesto por encima de las cabezas de los hombres, más aún, mediante la anulación de lo individual, sin que hasta hoy haya tenido lugar la consumación histórica de la reconciliación, construida en el concepto, de lo universal con lo particular, aparece en él deformado: con superior friadad opta una vez más por la liquidación de lo particular. En ningún lugar pone en duda el primado del todo. Cuanto más problemática es la transición del aislamiento reflexivo a la totalidad soberana, como, al igual que en la historia, sucede en la lógica hegeliana, con tanto mayor empeño se engancha la filosofía, como justificación de lo existente, al carro triunfal de la tendencia objetiva. El propio despliegue del principio social de individuación hacia la victoria de la fatalidad le ofrece un motivo suficiente. Al hipostasiar Hegel la sociedad burguesa, así como su categoría básica, el individuo, no desentrañó verdaderamente la dialéctica entre ambos. Ciertamente él se percata, con la economía clásica, de que la propia totalidad se produce y reproduce a partir de la trama de los intereses antagónicos de sus miembros. Pero el individuo como tal tiene para él notoriamente, y de un modo ingenuo, el valor de una realidad irreductible que en la teoría del conocimiento justamente disuelve. Sin embargo, en la sociedad individualista no sólo se realiza lo univer-

sal a través del juego conjunto de los individuos, sino que además es la sociedad la sustancia del individuo.

Mas por eso mismo le es posible también al análisis social sacar incomparablemente más partido de la experiencia individual de lo que Hegel concedió, mientras que, inversamente, las grandes categorías históricas, después de todo lo que, entretanto, se creó con ellas, ya no están a salvo de la acusación de fraude. En los ciento cincuenta años que han transcurrido desde la concepción de Hegel, algo de la fuerza de la protesta ha pasado de nuevo al individuo. En comparación con la mezquindad patriarcal que caracteriza al tratamiento del individuo en Hegel, éste ha ganado en riqueza, fuerza y diferenciación tanto como, por otro lado, ha ido siendo debilitado y minado por la socialización de la sociedad. En la edad de su decadencia, la experiencia que el individuo tiene de sí mismo y de lo que le acontece contribuye a su vez a un conocimiento que él simplemente encubría durante el tiempo en que, como categoría dominante, se afirmaba sin fisuras. A la vista de la conformidad totalitaria que proclama directamente la eliminación de la diferencia como razón es posible que hasta una parte de la fuerza social liberadora se haya contraído temporalmente a la esfera de lo individual. En ella permanece la teoría crítica, pero no con mala conciencia.

Todo ello no debe negar la impugnabilidad del ensayo. El libro lo escribí en su mayor parte aún durante la guerra en actitud de contemplación. La violencia que me había desterrado me impedía a la vez su pleno conocimiento. Aún no me había confesado a mí mismo la complicidad en cuyo círculo mágico cae quien, a la vista de los hechos indecibles que colectivamente acontecen, se para a hablar de lo individual.

En cada una de las tres partes se arranca del más estrecho ámbito de lo privado: el del intelectual en el exilio. En él se incrustan consideraciones de alcance antropológico y social; éstas conciernen a la psicología, la estética y la ciencia en su relación con el sujeto. Los últimos aforismos de cada parte entran también de forma temática en la filosofía sin afirmarse como algo concluyente y definitivo: todos pretenden marcar lugares de partida u ofrecer modelos para el futuro esfuerzo del concepto.

La ocasión inmediata para componerlo me la brindó el cincuenta cumpleaños de Max Horkeimer el 14 de febrero de 1945. Su elaboración coincidió con una fase en la que, debido a circunstancias externas, tuvimos que interrumpir el trabajo en común. Este libro quiere ser manifestación de gratitud y lealtad, pero sin

aceptar la interrupción. El es testimonio de un *dialogue intérieur*: ningún motivo se encuentra en él que a Horkheimer no le hubiera incumbido tanto como al que halló tiempo para formularlo.

El propósito específico de *Minima moralia* —el ensayo de describir momentos de nuestra común filosofía desde la experiencia subjetiva— impone la condición de que los fragmentos en modo alguno se sitúen por delante de la filosofía de la que ellos mismos son un fragmento. Esto es lo que quiere expresar lo suelto y exento de la forma: la renuncia a la contextura teórica explícita. Al mismo tiempo, esta ascesis aspira a reparar la injusticia de que uno solo haya continuado trabajando en algo que sólo puede llevarse a cabo entre dos y de lo que ninguno desiste.

MINIMA MORALIA

Primera parte
1944

La vida no vive
(Ferdinand KÜRNBERGER)

1

Para Marcel Proust.—El hijo de padres acomodados que, no importa si por talento o por debilidad, se entrega a lo que se llama un oficio intelectual como artista u hombre de letras, se encuentra entre aquellos que llevan el detestable nombre de colegas en una situación particularmente difícil. No se trata ya de que se le envidie su independencia o que se desconfíe de la seriedad de sus intenciones y se sospeche en él a un enviado encubierto de los poderes establecidos. Semejante desconfianza revela sin duda un resentimiento, pero que la mayoría de las veces encontraría su justificación. Los verdaderos obstáculos están en otra parte. La ocupación con las cosas del espíritu se ha convertido con el tiempo «prácticamente» en una actividad con una estricta división del trabajo, con ramas y *numerus clausus*. El materialmente independiente que la escoge por aversión a la ignominia de ganar dinero no estará dispuesto a reconocerlo. Se lo tienen prohibido. El no es ningún «profesional», ocupa un rango en la jerarquía de los concurrentes como diletante sin importar cuáles son sus conocimientos y, si quiere hacer carrera, tendrá además que ganar en la más resuelta estupidez si cabe al más tozudo de los especialistas. La suspensión de la división del trabajo a la que se siente inclinado y le capacita para crearse dentro de ciertos límites su estabilidad económica está particularmente mal vista: delata la resistencia a sancionar la función prescrita por la sociedad, y la competencia triunfante no admite tales idiosincrasias.

La departamentalización del espíritu es un medio para deshacerse de él ahí donde no viene *ex officio* establecida su función. Ello hace que sus servicios sean tanto más puntuales que los de aquel que denuncia la división del trabajo —aun en el caso de que su trabajo le produzca satisfacción— y, en el seno de ésta, ofrezca ciertos lados vulnerables que son inseparables de sus momentos de superioridad. Tal es el modo de velar por el orden: hay quienes deben cooperar a él, porque, si no, no pueden vivir, y los que aun así podrían vivir son marginados porque no quieren cooperar. Es como si la clase de la que los intelectuales independientes han desertado se vengase de ellos imponiendo coactivamente sus exigencias ahí donde el desertor busca refugio.

2

Banco público.—Las relaciones con los poderes empiezan a cambiar de forma vaga y triste. Su debilidad económica ha hecho a éstos perder su aspecto temible. Una vez nos rebelamos contra su insistencia en el principio de realidad —la sobriedad—, que siempre estaba pronta a volverse enfurecidamente contra el que no cedía. Pero hoy nos hallamos ante una que se dice joven generación que en todos sus actos es insoportablemente más adulta de lo que lo fueron sus padres; que ha claudicado ya antes de la hora del conflicto y, obstinadamente autoritaria e imperturbable, obtiene de ahí todo su poder. Quizá en todos los tiempos se haya visto a la generación de los padres como inofensiva e impotente cuando su fuerza física declinaba, mientras la propia parecía ya amenazada por la juventud: en la sociedad antagónica, las relaciones intergeneracionales son también relaciones de competencia, tras de la cual está la nuda violencia. Pero hoy comienza a retornarse a una situación que sin duda no conoce el complejo de Edipo, pero sí el asesinato del padre. Entre los crímenes simbólicos de los nazis se cuenta el de matar a la gente más anciana. En semejante clima se produce un acuerdo tardío y consciente con los padres, el de los sentenciados entre sí, sólo perturbado por el temor a que alguna vez no llegemos, impotentes nosotros mismos, a ser capaces de cuidar de ellos tan bien como ellos cuidaron de nosotros cuando poseían algo. La violencia que se les inflige hace olvidar la que ellos ejercieron. Aun sus racionalizaciones, las entonces odiadas mentiras con que trataban de justificar su interés particular como interés general, denotan la vislumbre de la verdad, el impulso

hacia la reconciliación dentro del conflicto que la afirmativa descendencia alegremente niega. Aun el espíritu desvaído, inconsecuente y falto de confianza en sí mismo de los mayores es más capaz de respuesta que la prudente estupidez del junior. Aun las extravagancias y deformaciones neuróticas de los adultos mayores representan el carácter y la coherencia de lo humanamente logrado comparadas con la salud enfática y el infantilismo elevado a norma. Es preciso ver, con horror, que con frecuencia ya antes, cuando los hijos se oponían a los padres porque ellos representaban el mundo, eran en secreto anunciadores de un mundo peor frente al malo. Los intentos apolíticos de romper con la familia burguesa casi siempre vuelven a caer aún más profundamente en su redes, y en ocasiones se tiene la impresión de que la desventurada célula germinal de la sociedad, la familia, es a la vez la célula que nutre la voluntad de no comprometerse con los demás. Aunque el sistema subsiste, con la familia se disolvió no sólo el agente más eficaz de la burguesía, sino también el obstáculo que sin duda oprimía al individuo, pero que también lo fortalecía si es que no lo creaba. El fin de la familia paraliza las fuerzas que se le oponían. El orden colectivista ascendente es la ironía de los sin clase: en el burgués, tal orden liquida a la par la utopía que una vez se alimentó del amor de la madre.

3

Pez en el agua.—Desde que el amplio aparato de distribución de la industria concentrada al máximo reemplaza a la esfera de la circulación, inicia ésta una curiosa post-existencia. Mientras para las profesiones intermediarias desaparece la base económica, la vida privada de incontables personas se convierte en la propia de los agentes e intermediarios; es más, el ámbito entero de lo privado es engullido por una misteriosa actividad que porta todos los rasgos de la actividad comercial sin que en ella exista propiamente nada con que comerciar. Los intimidados, desde el desempleado hasta el prominente que en el próximo instante puede atraerse las iras de aquellos cuya inversión representa, creen que sólo con intuición, dedicación y disponibilidad, y por mediación de las maquinaciones y la iniquidad del poder ejecutivo visto como algo omnipresente, pueden hacerse recomendar por sus cualidades como comerciantes, y pronto deja de haber relación alguna que no haya puesto sus miras en las «relaciones» y movimiento alguno que no

se haya sometido a censura previa por si se desvía de lo aceptado. El concepto de las relaciones, una categoría de la mediación y la circulación, nunca ha dado buen resultado en la verdadera esfera de la circulación, el mercado, sino en jerarquías cerradas, de tipo monopolista. Siendo así que la sociedad entera se vuelve jerárquica, las oscuras relaciones se agarran a dondequiera que aún se da la apariencia de libertad. La irracionalidad del sistema apenas viene mejor expresada en el destino económico del individuo que en su psicología parasitaria. Antes, cuando aún existía una cosa como la malafamada separación burguesa entre la profesión y la vida privada, por la que ya casi se quiere guardar luto, al que perseguía fines en la esfera privada se le señalaba con recelo como un entrometido inadecuado. Hoy, el que se inmiscuye en lo privado aparece como un arrogante, extraño e impertinente sin necesidad de que se le adivine propósito alguno. Casi resulta sospechoso el que no «quiere» nada: no se le cree capaz de ayudar a nadie a ganarse la vida sin legitimarse mediante exigencias recíprocas. Incontables son los que hacen su profesión de una situación que es consecuencia de la liquidación de la profesión. Tales son los reputados de buena gente, los estimados, los amigos de todo el mundo, los honrados, los que, humanamente, perdonan toda informalidad e, incorruptibles, repudian todo comportamiento fuera de las normas como cosa sentimental. Resultan imprescindibles conociendo todos los canales y aliviaderos del poder, se adivinan sus más secretas opiniones y viven de su ágil comunicación. Se encuentran en todos los medios políticos, incluso ahí donde se da por supuesto el rechazo del sistema y, con él, se ha desarrollado un conformismo laxo y taimado de rasgos peculiares. Con frecuencia engañan por cierta benignidad, por su participación comprensiva en la vida de los demás: es el altruismo basado en la especulación. Son listos, ingeniosos, sensibles y con capacidad de reacción: ellos han pulido el antiguo espíritu del comerciante con las conquistas de la psicología más reciente. De todo son capaces, incluso del amor, mas siempre de modo infiel. Engañan no por impulso, sino por principio: hasta a sí mismos se valoran en términos de provecho, que no se reparte con nadie. En el plano del espíritu les une la afinidad y el odio: son una tentación para los meditativos, mas también sus peores enemigos. Pues ellos son los que, de una manera sutil, aprovechan, profanándolo, el último refugio contra el antagonismo, las horas que quedan libres de las requisiciones de la maquinaria. Su individualismo tardío envenena lo que resta todavía del individuo.

4

Última claridad.—Una esquela de periódico decía una vez de un hombre de negocios: «La anchura de su conciencia rivalizaba con la bondad de su corazón». La exageración en que incurrieron los afligidos deudos con tal lenguaje, al efecto lacónico y elevado, la concesión involuntaria de que el bondadoso difunto hubiera sido un hombre sin conciencia, conduce a todo el cortejo por el camino más corto al terreno de la verdad. Cuando se elogia a un hombre de edad avanzada diciendo que es un hombre de talante ecuánime hay que suponer que su vida ha consistido en una serie de tropelías. Luego perdió la capacidad para excitarse. La conciencia ancha se instala en él como liberalidad que todo lo perdona porque todo lo comprende demasiado bien. Entre la propia culpa y la de los demás se crea un *quid pro quo* que se resuelve en favor del que se ha llevado la mejor parte. Después de tan larga vida ya no se sabe distinguir quién ha perjudicado a quién. Toda responsabilidad concreta desaparece en la representación abstracta de la injusticia universal. La canallería la invierte como si fuera uno mismo quien hubiera sufrido el perjuicio: «Si usted supiera, joven, lo que es la vida»... Y los que ya en medio de esa vida se destacan por una marcada generosidad, son en la mayoría de los casos los que se anticipan en el cambio hacia tal ecuanimidad. Quien carece de maldad no vive serenamente, sino, de una manera peculiar, pudorosa, endurecido e intransigente. Por falta de objeto apto, apenas sabe dar expresión a su amor de otra forma que odiando al no apto, por lo que ciertamente acaba asemejándose a lo odiado. Pero el burgués es tolerante. Su amor por la gente tal como es brota de su odio al hombre recto.

5

«Hacéis bien, señor doctor» *.—Nada hay que sea inofensivo. Las pequeñas alegrías, las manifestaciones de la vida que parecen

* Verso inicial del pasaje del *Fausto* (I, 981, *Vor dem Tor*) en el que un aldeano dice a Fausto: «Hacéis bien, señor doctor, siendo tan sabio como sois, en no despreciarnos y venir hoy a confundiros entre esta muchedumbre.» [*N. del T.*]

exentas de la responsabilidad de todo pensar no sólo tienen un momento de obstinada necedad, de tenaz ceguera, sino que además se ponen inmediatamente al servicio de su extrema antítesis. Hasta el árbol que florece miente en el instante en que se percibe su florecer sin la sombra del espanto; hasta la más inocente admiración por lo bello se convierte en excusa de la ignominia de la existencia, cosa diferente, y nada hay ya de belleza ni de consuelo salvo para la mirada que, dirigiéndose al horror, lo afronta y, en la conicencia no atenuada de la negatividad, afirma la posibilidad de lo mejor. La desconfianza está justificada frente a todo lo desprecupado y espontáneo, frente a todo dejarse llevar que suponga docilidad ante la prepotencia de lo existente. El turbio trasfondo de la buena disposición que antaño se limitaba al *Prosit der Gemütlichkeit* hace ya tiempo que ha adquirido tonos más amistosos. El diálogo ocasional con el hombre del tren, que a fin de no caer en una disputa se conviene en limitar a un par de frases de las que se sabe que no terminarán en homicidio, es ya un signo delator; ningún pensamiento es inmune a su comunicación, y es ya más que suficiente expresarlo fuera de lugar o en forma equívoca para rebajar su verdad. Cada vez que voy al cine salgo, a plena conciencia, peor y más estúpido. La propia amabilidad es participación en la injusticia al dar a un mundo frío la apariencia de un mundo en el que aún es posible hablarse, y la palabra laxa, cortés, contribuye a perpetuar el silencio en cuanto que, por las concesiones que hace a aquel a quien va dirigida, queda éste rebajado en la mente del que la dirige. El funesto principio que siempre alienta en el buen trato se despliega en el espíritu igualitario en toda su bestialidad. Ser condescendiente y no tenerse en gran estima son la misma cosa. En la adaptación a la debilidad de los oprimidos, en esta nueva debilidad, se evidencian los presupuestos de la dominación y se revela la medida de tosquedad, insensibilidad y violencia que se necesita para el ejercicio de la dominación. Cuando, como en la más reciente fase, decae el gesto de condescendencia y sólo se ve igualación, tanto más irreconciliablemente se imponen en tan perfecto enmascaramiento del poder las negadas relaciones de clase. Para el intelectual es la soledad no quebrantada el único estado en el que aún puede dar alguna prueba de solidaridad. Toda la práctica, toda la humanidad del trato y la comunicación es mera máscara de la tácita aceptación de lo inhumano. Hay que estar conforme con el sufrimiento de los hombres: hasta su más mínima forma de contento consiste en endurecerse ante el sufrimiento.

6

Antítesis.—Para quien no se conforma existe el peligro de que se tenga por mejor que los demás y de que utilice su crítica de la sociedad como ideología al servicio de su interés privado. Mientras trata de hacer de su propia existencia una pálida imagen de la existencia recta debiera tener siempre presente esa palidez y saber cuán poco tal imagen representa la vida recta. Pero a esa conciencia se opone en él mismo la fuerza de atracción del espíritu burgués. El que vive distanciado se halla tan implicado como el afanoso; frente a éste no tiene otra ventaja que la conciencia de su implicación y la suerte de la menuda libertad que supone ese tener conocimiento. El distanciamiento del afán es un lujo que el propio afán descarta. Precisamente por eso toda tentativa de sustraerse porta los rasgos de lo negado. La frialdad que se tiene que mostrar no es distinta de la frialdad burguesa. Incluso donde se protesta yace lo universal dominante oculto en el principio monadológico. La observación de Proust de que las fotografías de los abuelos de un duque y de un judío resultan a cierta distancia tan parecidas que nadie piensa ya en una jerarquía de rangos sociales toca un hecho de un orden mucho más general: objetivamente desaparecen tras la unidad de una época todas aquellas diferencias que determinan la suerte e incluso la sustancia moral de la existencia individual. Reconocemos la decadencia de la cultura, y sin embargo nuestra prosa, cuyo modelo fue la de Jacob Grimm o Bachofen, se asemeja a la de la industria cultural en giros de los que no sospechamos. Por otra parte hace ya tiempo que no conocemos el latín y el griego como Wolf o Kirchhoff. Señalamos el encaminamiento de la civilización hacia el analfabetismo y desconocemos cómo escribir cartas o leer un texto de Jean Paul como debió leerse en su tiempo. Nos produce horror el embrutecimiento de la vida, mas la ausencia de toda moral objetivamente vinculante nos arrastra progresivamente a formas de conducta, lenguajes y valoraciones que en la medida de lo humano resultan bárbaras y, aun para el crítico de la buena sociedad, carentes de tacto. Con la disolución del liberalismo, el principio propiamente burgués, el de la competencia, no ha quedado superado, sino que de la objetividad del proceso social constituida por los átomos semovientes en choque unos con otros ha pasado en cierto modo a la antropología. El encadenamiento de la vida al proceso de la producción impone a cada cual de forma humillante

un aislamiento y una soledad que nos inclinamos a tener por cosa de nuestra independiente elección. Es una vieja nota de la ideología burguesa el que cada individuo se tenga dentro de su interés particular por mejor que todos los demás al tiempo que, como comunidad de todos los clientes, sienta por ellos mayor estima que por sí mismo. Desde la abdicación de la vieja clase burguesa, su supervivencia en el espíritu de los intelectuales —los últimos enemigos de los burgueses— y los últimos burgueses marchan juntos. Al permitirse aún la meditación ante la nuda reproducción de la existencia se comportan como privilegiados; mas al quedarse sólo en la meditación declaran la nulidad de su privilegio. La existencia privada que anhela parecerse a una existencia digna del hombre delata esa nulidad al negarle todo parecido a una realización universal, cosa necesitada hoy más que antes de la reflexión independiente. No hay salida de esta trampa. Lo único que responsablemente puede hacerse es prohibirse la utilización ideológica de la propia existencia y, por lo demás, conformarse en lo privado con un comportamiento no aparente ni pretencioso, porque como desde hace tiempo reclama ya no la buena educación, pero sí la vergüenza, en el infierno debe dejársele al otro por lo menos el aire para respirar.

7

They, the people.—El hecho de que los intelectuales tengan generalmente trato con intelectuales no debería inducirlos a tener a sus congéneres por más vulgares que el resto de la humanidad. Porque es el caso que, por lo común, se sientan unos con otros en la situación más vergonzosa e indigna, la situación de los postulantes en competencia, volviéndose mutuamente, casi por obligación, sus partes más abominables. El resto de las personas, especialmente las sencillas, cuyas perfecciones tiende tanto a realzar el intelectual, encuentran a éste por lo común en el papel del que desea vender algo a alguien sin el temor de que el clinte puda invadir su coto. El mecánico de automóviles o la chica del bar quedan fácilmente libres de la acusación de vergüenza: de todos modos, a ellos el ser cordiales les viene impuesto desde arriba. Y a la inversa: cuando los analfabetos acuden a los intelectuales para que les resuelvan sus papeletas, suelen tener de ellos impresiones aceptablemente buenas. Mas tan pronto como la gente sencilla tiene que luchar por su parte en el producto social, aventaja en envidia y rencor a todo lo que puede observarse entre literatos y maestros de capilla. La glorificación de los espléndidos *underdogs* redunda en la del espléndido sistema que los convierte en tales. Los justificados sentimientos de culpa de los que están exceptuados del trabajo físico no deberían valer como disculpa ante los «idiotas campesinos». Los intelectuales que escriben exclusivamente sobre intelectuales convirtiendo su pésimo nombre en el nombre de la autenticidad no hacen sino reforzar la mentira. Gran parte del anti-intelectualismo y del irracionalismo dominantes hasta Huxley proviene de que los que escriben acusan al mecanismo de la competencia sin calar en él, con lo que sucumben al mismo. En las más propias de sus ramas han bloqueado la conciencia del *tat twam asi.* Por eso corren luego a los templos hindúes.

8

Si te llaman los chicos malos.—Existe un *amor intellectualis* por el personal de cocina, y en los que trabajan teórica o artísticamente cierta tentación a relajar sus exigencias espirituales y a descender por debajo de su nivel siguiendo en su tema y en su expresión todos los posibles hábitos que como atentos conocedores rechazaban. Como ninguna categoría, ni siquiera la cultura, le está ya dada al intelectual y son miles las exigencias de su oficio que comprometen su concentración, el esfuerzo necesario para producir algo medianamente sólido es tan grande que apenas queda ya alguien capaz de ello. Por otro lado, la presión del conformismo, que pesa sobre todo productor, rebaja sus exigencias. El centro de la autodisciplina espiritual en sí misma ha entrado en descomposición. Los tabúes que determinan el rango espiritual de un hombre y que a menudo consisten en experiencias sedimentadas y conocimientos inarticulados, se dirigen siempre contra los propios impulsos que aprendió a reprobar, pero éstos son tan poderosos que sólo una instancia incuestionable e incuestionada puede inhibirlos. Lo que es válido para la vida instintiva no lo es menos para la vida espiritual: el pintor y el compositor que se prohíben esta o la otra combinación de colores o este o el otro acorde por considerarlos cursis, o el escritor a quien sacan de quicio ciertas configuraciones idiomáticas por banales o pedantes, reaccionan con tanta vehemencia porque en ellos mismos hay estratos que los

atraen en ese sentido. El rechazo de la confusión reinante en la cultura presupone que se participa de ella lo suficiente como para sentirla palpitar, por así decirlo, entre los propios dedos, mas al propio tiempo presupone que de dicha participación se han extraído fuerzas para denunciarla. Tales fuerzas, que se presentan como fuerzas de resistencia individual, no son por ello de índole meramente individual. La conciencia intelectual en la que se concentran tiene un momento social en la misma medida que lo tiene el superyo moral. Dicho momento se decanta en una representación de la sociedad justa y sus ciudadanos. Pero en cuanto dicha representación se desvanece —¿y quién podría entregarse todavía a ella con una confianza ciega?—, el impulso intelectual hacia abajo pierde su inhibición y sale a la luz toda la inmundicia que la cultura bárbara ha depositado en el individuo: la pseudoerudición, la indolencia, la credulidad mostrenca y la ordinariez. En la mayoría de los casos se racionaliza todavía como humanidad en una voluntad de buscar la comprensión de los otros hombres presentándola como responsabilidad derivada del conocimiento del mundo. Pero el sacrificio de la autodisciplina intelectual resulta al que lo asume algo demasiado fácil para poder creerle y admitir que eso sea un sacrificio. La observación se torna drástica para aquellos intelectuales cuya situación material ha cambiado: en cuanto llegan hasta cierto punto a persuadirse de que fue escribiendo y no de otra manera como ganaron su dinero, dejan que permanezca en el mundo hasta en sus últimos detalles exactamente la misma escoria que antes habían proscrito del modo más enérgico desde su posición acomodada. Al igual que los emigrados que un día fueron ricos son en país extranjero a menudo tan resueltamente avariciosos como de grado lo hubieran sido en el suyo, así marchan con entusiasmo los empobrecidos del espíritu hacia el infierno, que es su reino de los cielos.

9

Sobre todo una cosa, hijo mío.—La inmoralidad de la mentira no radica en la vulneración de la sacrosanta verdad. A fin de cuentas tiene derecho a invocarla una sociedad que compromete a sus miembros forzosos a hablar con franqueza para poder luego tanto más eficazmente sorprenderlos. A la universal falsedad no le conviene permanecer en la verdad particular, a la que inmediatamente transforma en su contraria. Pese a todo, la mentira porta en sí algo cuya conciencia le somete a uno al azote del antiguo látigo, pero que a la vez dice algo del carcelero. Su falta está en la excesiva sinceridad. El que miente se avergüenza porque en cada mentira tiene que experimentar lo indigno de la organización del mundo, que le obliga a mentir si quiere vivir al tiempo que le canta: «Obra siempre con lealtad y rectitud.» Tal vergüenza resta fuerza a las mentiras de los más sutilmente organizados. Estas no lo parecen, y así la mentira se torna inmoralidad como tal sólo en el otro. Toma a éste por estúpido y sirve de expresión a la irresponsabilidad. Entre los avezados espíritus prácticos de hoy, la mentira hace tiempo que ha perdido su limpia función de burlar lo real. Nadie cree a nadie, todos están enterados. Se miente sólo para dar a entender al otro que a uno nada le importa de él, que no necesita de él, que le es indiferente lo que piense de uno. La mentira, que una vez fue un medio liberal de comunicación, se ha convertido hoy en una más entre las técnicas de la desvergüenza con cuya ayuda cada individuo extiende en torno a sí la frialdad a cuyo amparo puede prosperar.

10

Separados unidos.—El matrimonio, cuya denigrante parodia pervive en una época que ha privado de fundamento al derecho humano del matrimonio, la mayoría de las veces sirve hoy de artimaña para la autoconservación: cada uno de los dos juramentados atribuye al otro cara al exterior la responsabilidad de todos los males que haya causado, mientras siguen existiendo juntos de una manera a decir verdad turbia y cenagosa. Un matrimonio aceptable sería sólo aquel en que ambos tuvieran su propia vida independiente sin nada de aquella fusión producto de la comunidad de intereses determinada por factores económicos, pero que asumieran libremente una reponsabilidad recíproca. El matrimonio como comunidad de intereses supone irrecusablemente la degradación de los interesados, y lo pérfido de esta organización del mundo es que nadie, aun sabiendo por qué, puede escapar de tal degradación. De ahí que a veces pueda llegar a pensarse que sólo aquellos que se hallan exonerados de la persecución de intereses, los ricos, tienen reservada la posibilidad de un matrimonio sin envilecimiento. Pero esta posibilidad es puramente formal, pues esos pri-

vilegiados son justamente aquellos en los que la persecución del interés se ha convertido en una segunda naturaleza —de lo contrario no habrían afirmado el privilegio.

11

Mesa y cama.—Tan pronto como hombres y mujeres, aun los de buen carácter, amistosos y cultivados, deciden separararse, suele levantarse una polvareda que cubre y decolora todo lo que está en contacto con ella. Es como si la esfera de la intimidad, como si la letárgica confianza de la vida en común, se transformase en una sustancia venenosa al romperse las relaciones en que reposaba. La intimidad entre las personas es indulgencia, tolerancia, reducto de las singularidades personales. Si se trastorna, el momento de debilidad aparece por sí solo, y con la separación es inevitable una vuelta a lo exterior. Esta se incauta de todo el inventario de las cosas familiares. Cosas que un día habían sido símbolos de amorosas atenciones e imágenes del mutuo entendimiento, repentinamente se independizan como valores mostrando su lado malo, frío y deletéreo. Profesores que irrumpen después de la separación en la vivienda de su mujer para retirar objetos del escritorio, damas bien dotadas que denuncian a sus maridos por defraudación... Si el matrimonio ofrece una de las últimas posibilidades de formar células humanas dentro de lo general inhumano, éste se venga con su desintegración apoderándose de la aparente excepción, sometiéndola a las alienadas ordenaciones del derecho y la propiedad y burlándose de los que se creían a salvo. Justamente lo más protegido se convierte en cruel requisito del abandono. Cuanto más «desinteresada» haya sido originariamente la relación entre los cónyuges, cuanto menos hayan pensado en la propiedad y en la obligación, más odiosa resultará la degradación. Porque es en el ámbito de lo jurídicamente indefinido donde prosperan la disputa, la difamación y el incesante conflicto de los intereses. Todo lo oscuro que hay en la base sobre la que se levanta la institución del matrimonio, la bárbara disposición por parte del marido de la propiedad y el trabajo de la mujer, la no menos bárbara opresión sexual que fuerza tendencialmente al hombre a asumir para toda su vida la obligación de dormir con la que una vez le proporcionó placer, todo ello es lo que se libera de los sótanos y cimientos cuando la casa es demolida. Los que una vez experimentaron la bondad de lo general en la exclusiva y recíproca pertenencia son ahora obligados por la sociedad a considerarse unos infames y aprender que ellos reproducen lo general de la ilimitada ruindad exterior. En la separación, lo general se revela como el estigma de lo particular, porque lo particular —el matrimonio— no es capaz de realizar lo general verdadero en tal sociedad.

12

Inter pares.—En el dominio de las cualidades eróticas parece tener lugar una transmutación de valores. Bajo el liberalismo, y casi hasta nuestros días, los hombres casados de la buena sociedad a los que sus esmeradamente educadas y correctas esposas poco podían ofrecerles solían hallar satisfacción con artistas, bohemias, muchachas dulces y *cocottes*. Con la racionalización de la sociedad ha desaparecido esa posibilidad de la felicidad no reglamentada. Las *cocottes* se han extinguido, las muchachas dulces nunca las ha habido en los países anglosajones y otros de civilización técnica, pero las artistas, así como la mujer bohemia instalada parasitariamente alrededor de la cultura de masas, han sido tan perfectamente penetradas por la razón de tal cultura que quien se acogiera al asilo de su anarquía —la libre disposición del propio valor de cambio— correría el peligro de despertarse un día con la obligación de tener que, si no contratarlas como secretarias, por lo menos recomendarlas a algún magnate del cine o plumífero conocido. Las únicas que aún pueden permitirse algo parecido al amor irracional son aquellas damas de las que los maridos se apartaban para irse a *Maxim's*. Mientras ellas siguen resultando a sus maridos, y por culpa suya, tan aburridas como sus madres, por lo menos son capaces de afrecer a otros lo que a todas ellas les queda en reserva. La desde hace tiempo frígida libertina representa el negocio; la correcta, la bien educada, la sexualidad impaciente y antirromántica. Al final, las damas de sociedad acceden a ser la honra de su deshonra en un momento en el que ya no hay ni sociedad ni damas.

13

Protección, ayuda y consejo.—Todo intelectual en el exilio, sin excepción, lleva una existencia dañada, y hace bien en recono-

cerlo si no quiere que se lo hagan saber de forma cruel desde el otro lado de las puertas herméticamente cerradas de su autoestimación. Vive en un entorno que tiene que resultarle incomprensible por más que sepa de las organizaciones sindicales o del tráfico urbano; siempre estará desorientado. Entre la reproducción de su propia vida bajo el monopolio de la cultura de masas y el trabajo responsable existe una falla persistente. Su lengua queda desarraigada, y la dimensión histórica de la que su conocimiento extraía sus fuerzas allanada. El aislamiento se agrava tanto más cuantos más grupos sólidos y políticamente controlados se forman; desconfiado con los a ellos pertenecientes y hostil con los ya etiquetados. La participación en el producto social que les toca a los extranjeros tiende a ser insuficiente y les empuja a una desesperada segunda competencia entre ellos en el seno de la competencia general. Todo ello deja sus marcas en cada uno. Aun el que está excluido del oprobio de la inmediata igualación con los demás lleva como su marca particular esa misma exclusión, que determina una existencia aparente e irreal dentro del proceso vital de la sociedad. Las relaciones entre los expatriados están aún más envenenadas que las existentes entre los autóctonos. Todas las estimaciones se tornan falsas, la óptica es alterada. Lo privado se abre paso de un modo inconveniente, febril y campírico simplemente porque en realidad no existe y pretende convulsamente dar muestras de vida. Lo público se convierte en asunto propio de un juramento inexpreso de fidelidad sobre la plataforma. La mirada adopta el carácter mánico y a la vez frío del arrebatar, devorar y retener. No hay otra ayuda que la perseverante diagnosis de sí mismo y de los otros, el intento por medio de la conciencia, si no de escapar al infortunio, sí en cambio de despojarle de su fatal violencia: la de la ceguera. Una extrema precaución se ha impuesto a causa de ello en la elección del entorno privado en la medida en que tal elección le está a uno permitida. Sobre todo hay que guardarse de buscar a aquellos poderosos de los que «hay algo que esperar». La visión de las posibles ventajas es el enemigo mortal del cultivo de unas relaciones humanas dignas; de éstas se puede esperar la solidaridad y el estar a disposición del otro, pero nunca que puedan nacer de la consideración de objetivos prácticos. Apenas menos peligrosas son las imágenes especulares del poder, los lacayos, aduladores y pedigüeños que se dedican a complacer al mejor situado de una forma arcaica, como sólo puede prosperar en las relaciones económicamente extraterritoriales propias de la emigración. Al tiempo que aquéllos reportan al protector pequeñas ventajas, tiran de él tan pronto como las acepta, cosa a la que constantemente les induce su propia falta de habilidad en el extranjero. Si en Europa el gesto esotérico con frecuencia sólo era un pretexto para los más ciegos intereses particulares, el deteriorado y poco impermeable concepto de la *austerité* parece en el exilio el más oportuno bote salvavidas. Aunque, por supuesto, sólo para los menos está a disposición con el debido acondicionamiento. A la mayoría de los que suben a bordo les amenaza la muerte por inanición o la locura.

14

Le bourgeois revenant.—En los regímenes fascistas de la primera mitad del siglo XX se ha estabilizado absurdamente la forma obsoleta de la economía multiplicando el terror del que necesita para mantenerse en pie, y ahora su absurdo queda totalmente al descubierto. Pero también la vida privada está marcada por él. Con el poder de disposición se han implantado una vez más y simultáneamente el asfixiante orden de lo privado, el particularismo de los intereses, la hace tiempo superada forma de la familia y el derecho de propiedad con su reflejo sobre el carácter. Pero con mala conciencia, con la apenas disimulada conciencia de la falsedad. Lo que en la burguesía siempre se consideró bueno y decoroso, la independencia, la perseverancia, la previsión y la prudencia, está corrompido hasta la médula. Pues mientras las formas burguesas de existencia son conservadas con obstinación, su supuesto económico se ha derrumbado. Lo privado ha pasado a constituirse en lo privativo que en el fondo siempre fue, y con el terco aferramiento al propio interés se ha mezclado tal obcecación que de ningún modo es ya posible concebir que pueda llegar a ser diferente y mejor. Los burgueses han perdido su ingenuidad, lo que les ha vuelto insensibles y malintencionados. La mano protectora que aún cuida y cultiva su jardín como si éste no se hubiera convertido desde hace ya tiempo en «lote», pero que, recelosa, mantiene a distancia al intruso desconocido, es ahora la misma que niega el asilo al refugiado político. Como si estuviesen objetivamente amenazados, los que detentan el poder y su séquito se vuelven subjetivamente inhumanos. De este modo la clase se repliega sobre sí misma haciendo suya la voluntad destructiva que anima

el curso del mundo. Los burgueses sobreviven como fantasmas anunciadores de calamidades.

15

Le nouvel avare.—Existen dos clases de avaricia. Una es la arcaica, la pasión que nada concede ni a sí mismo ni a los demás, cuyos rasgos fisonómicos eternizó Molière y Freud interpretó como carácter anal. Esta culmina en el *miser*, en el mendigo que secretamente dispone de millones y que, en cierto modo, es la máscara puritana del califa disfrazado del cuento. Este tipo está emparentado con el coleccionista, el maniático y, en fin, el gran amador como Gobseck lo está con Esther. Aún nos lo encontramos, como una curiosidad, en las columnas locales de los diarios. En nuestra época, el avaro es aquel para quien nada es demasiado caro cuando se trata de él mismo y sí lo es cuando se trata de los demás. Piensa en equivalencias, y su vida privada toda está regida por la ley de dar siempre menos de lo que se recibe, pero siempre lo bastante para poder recibir. En toda benevolencia que pueda mostrar se deja notar la consideración: «¿es esto necesario?», «¿es preciso hacer esto?». Su nota más distintiva es la prisa por corresponder a las atenciones recibidas a fin de no dejar hueco alguno en la cadena de intercambios que determina sus gastos. Como en ellos todo acontece de modo racional y con las cosas en regla, es imposible, como a Harpagon y a Scrooge, convencerlos y convertirlos. Su amabilidad es una medida de su inflexibilidad. Cuando conviene se fundan de un modo irrefutable en lo justo del derecho, con lo que lo justo se funda en lo injusto, mientras que la locura de los avaros de capa raída tenía la nota conciliadora de que la tendencia a guardar el oro en el arca atraía al ladrón y de que su pasión se serenaba con el sacrificio o con la pérdida como el deseo de posesión erótica con la renuncia. Pero los nuevos avaros ya no practican el ascetismo como un vicio, sino como previsión. Están asegurados.

16

Sobre la dialéctica del tacto.—Goethe, que fue claramente consciente de la imposibilidad de toda relación humana que amenazaba

a la incipiente sociedad industrializada, intentó en las novelas de los «años de viaje» presentar al tacto como la salida salvadora entre los hombres alienados. Tal salida le pareció inseparable de la resignación, de la renuncia al acercamiento y a la pasión no coartados y a la felicidad duradera. Para él lo humano consistía en una autolimitación que, conjurándola, asumía la inevitable marcha de la historia —la inhumanidad del progreso y la atrofia del sujeto. Pero lo que desde entonces ha acontecido hace que la resignación goethiana parezca un estado de plenitud. Tacto y humanidad —para él la misma cosa— han recorrido mientras tanto el camino que, según creía Goethe, debían evitar. El acto tiene su hora precisa en la historia. Es aquella en la que el individuo burgués quedó libre de la opresión absolutista. Libre y solitario, se hacía responsable de sí mismo, mientras que las formas jerarquizadas de la consideración y el respeto desarrolladas por el absolutismo, privadas de su fundamento económico y de su poder coactivo, resultaban todavía suficientes para hacer soportable la convivencia dentro de grupos privilegiados. Tal empate, en cierto modo paradójico, entre absolutismo y liberalidad se deja percibir, igual que en el *Wilhelm Meister*, también en la posición de Beethoven respecto a los esquemas tradicionales de la composición y hasta en el seno de la lógica misma, en la reconstrucción subjetiva por parte de Kant de las ideas objetivamente obligatorias. Las repeticiones regulares de Beethoven después de los pasajes dinámicos, la deducción de Kant de las categorías escolásticas a partir de la unidad de la conciencia son, en un sentido eminente, «tacto». El presupuesto del tacto es la convención en sí ya rota, y sin embargo aún actual. Esta se halla ahora irremisiblemente en decadencia y sobrevive tan sólo en la parodia de las formas, en una etiqueta para ignorantes inventada o recordada de modo caprichoso, como la que predican en los periódicos los consejeros oficiosos, mientras que el consenso que pudo sostener a aquellas convenciones en su hora humana se ha quedado en el ciego conformismo de los automovilistas y oyentes de la radio. El declinar del momento ceremonial parece en principio beneficiar al tacto. Este se ve así emancipado de todo lo heterónomo y puramente externo, de modo que el obrar con tacto no sería otra cosa que regirse sólo por la naturaleza específica de cada relación humana. Sin embargo, este tacto emancipado tiene, como todo nominalismo, sus dificultades. El tacto no significaba simplemente la subordinación a la convención ceremonial —sobre la que todos los nuevos humanistas han

ironizado sin cesar. La función del tacto era antes bien tan paradójica como el lugar de su ubicación histórica. Pretendía la conciliación, en sí imposible, entre la inspiración paraoficial de la convención y la inspiración rebelde del individuo. El tacto no podía adquirir definición de otra forma que en dicha convención. Esta representaba, bien que de forma muy atenuada, lo general constituyente de la sustancia de la propia inspiración individual. El tacto es lo que determina la diferencia. Se asienta sobre divergencias conscientes. Sin embargo, al oponerse en cuanto emancipado al individuo como algo absoluto y sin una generalidad de la que pudiera diferir, pierde de vista al individuo y acaba perjudicándolo. La pregunta por el estado de la persona, que desde no hace mucho exigía y esperaba la educación, se convierte en pesquisa o en ofensa; el callar sobre temas delicados, en vacía indiferencia tan pronto como deja de haber reglas que establezcan de qué puede y de qué no puede hablarse. Los individuos comienzan entonces, no sin motivo, a reaccionar hostilmente al tacto: cierta forma de cortesía hace no tanto que se sientan considerados como hombres como que se despierte en ellos la sospecha de la situación inhumana en la que se encuentran, y entonces el hombre cortés corre el riesgo de ser tenido por descortés a causa de que hace uso de la cortesía como de una prerrogativa superada. Al cabo, el tacto emancipado y puramente individual se convierte en simple mentira. Lo que de él queda hoy en el individuo es, cosa que diligentemente silencia, el poder fáctico, y más aún el potencial, que cada cual encarna. Bajo la exigencia de tratar al individuo como tal, y sin preámbulos, de forma absolutamente digna yace el celoso control de que cada palabra dé cuenta por sí misma y de un modo tácito de lo que el interlocutor representa en la esclerosada jerarquía que a todos abarca y de cuáles son sus perspectivas. El nominalismo del tacto ayuda a lo máximamente general, al nudo poder de disposición, a lograr su triunfo aun en las constelaciones más íntimas. La cancelación de las convenciones como un ornamento anticuado, inútil y superficial no hace sino confirmar la superficialidad máxima: la de una vida de dominación directa. Que, con todo, el propio derrumbamiento de esta caricatura del tacto en la camaradería chabacana haga, como burla de la libertad, aún más insoportable la existencia, es simplemente una señal más de lo imposible que se ha vuelto la convivencia de los hombres en las actuales circunstancias.

17

Propiedad reservada.—El signo de la época es que ningún hombre sin excepción puede ya determinar él mismo su vida con un sentido tan transparente como el que antaño tenía la estimación de las relaciones de mercado. En principio todos son objetos, incluso los más poderosos. Hasta la profesión de general ha dejado ya de ofrecer una protección suficiente. En la era fascista ninguna convención es lo bastante vinculante como para proteger los cuarteles generales de los ataques aéreos, y los comandantes que mantienen la tradicional precaución son colgados por Hitler o decapitados por Chiang-Kai-Shek. Consecuencia inmediata de ello es que todo el que intenta salir librado —y en el hecho mismo de seguir viviendo hay un contrasentido análogo al de los sueños en los que se asiste al fin del mundo para después salir a rastras por un respiradero— debe vivir de forma que estuviese en todo momento dispuesto a terminar con su vida. Es algo que parece provenir, como una triste verdad, de la exaltada doctrina de Zarathustra sobre la muerte libre. La libertad se ha reducido a pura negatividad, y lo que en los tiempos del *Jugendstil* * se llamaba morir en la belleza se ha quedado en el deseo de disminuir la degradación sin límites de la existencia y el tormento sin límites del morir en un mundo donde hace mucho que hay cosas peores que temer que la muerte. El fin objetivo de la humanidad es sólo otra expresión para referirse a lo mismo. Y significa que el individuo en cuanto individuo, en cuanto representante de la especie hombre, ha perdido la autonomía con la que poder hacer realidad la especie.

18

Asilo para desamparados.—El modo como están las cosas hoy día en la vida privada se muestra en sus escenas. Ya no es posible lo que se llama propiamente habitar. Las viviendas tradicionales en las que hemos crecido se han vuelto insoportables: en ellas, todo rasgo de bienestar se paga con la traición al conocimiento, y toda forma de recogimiento con la reñida comunidad de intere-

* Estilo «Juventud», nombre de una variedad de formas artísticas y artesanales surgidas en torno a 1900 en Munich y popularizadas gráficamente por la revista *Jugend*. [*N. del T.*]

ses de la familia. Las nuevas, que han hecho *tabula rasa,* son estuches diseñados por peritos para pequeños burgueses o alojamientos obreros descarriados en la esfera del consumo, ambos sin ninguna relación con el que los habita; más aún: dan en rostro a la añoranza —que, con todo, no existe— de una existencia independiente. El hombre moderno desea dormir cerca del suelo como un animal, decretaba con profético masoquismo una revista alemana anterior a Hitler, y con la cama eliminaba el umbral entre la vigilia y el sueño. Los que pernoctan en tales viviendas se hallan en todo tiempo disponibles y preparados para todo sin ninguna resistencia, alertas y aturdidos a la vez. Quien busca refugio en viviendas de estilo auténticas —mas también acaparadas—, lo que hace es embalsamarse vivo. Si lo que se quiere es evitar la responsabilidad de habitar una casa decidiéndose por el hotel o el apartamento amueblado, se hace de las condiciones que impone el exilio la norma de la vida. Como en todo lugar, la peor parte se la llevan aquellos que no tienen elección. Son los que habitan, si no en los barrios bajos, en bungalows que mañana podrán ser barracas, caravanas, automóviles, campamentos o asentamientos al aire libre. La casa ha pasado. Las destrucciones de las ciudades europeas, igual que los campos de concentración y de trabajo, continúan como meros ejecutores lo que hace tiempo decidió hacer con las casas el desarrollo inmanente de la técnica. Estas están para ser desechadas como viejas latas de conserva. La posibilidad de habitar es anulada por la de la sociedad socialista, que, en cuanto posibilidad relegada, lleva a la sociedad burguesa a una estado de solapada desdicha. Ningún individuo puede nada contra éste. En el mismo momento en que se ocupa de proyectar el mobiliario o la decoración interior se aproxima al refinamiento artístico-industrial del tipo del bibliófilo, aunque esté decididamente en contra del arte industrial en sentido estricto. De lejos ya no parece tan considerable la diferencia entre los talleres vieneses y la *Bauhaus.* Mientras tanto, las curvas de la pura forma funcional se han independizado de su función pasando a constituirse en ornamento igual que las formas cubistas. La mejor actitud frente a todo esto parece aún la independencia, la de la suspensión: llevar la vida privada al límite de lo que permitan el orden social y las propias necesidades, pero no sobrecargarla como si aún fuese algo socialmente sustancial e individualmente adecuado. «Por fortuna para mí, no soy propietario de ninguna casa», escribía ya Nietzsche en la *Gaya ciencia.* A lo que habría que añadir hoy: es un principio moral no hacer de uno mismo su propia casa. Ello muestra algo

de la difícil relación en que se encontrará el individuo con su propiedad mientras siga aún poseyendo algo. El arte consistiría en poner en evidencia y expresar el hecho de que la propiedad privada ya no pertenece a nadie en el sentido de que la cantidad de bienes de consumo ha llegado a ser potencialmente tan grande que ningún individuo tiene ya derecho a aferrarse al principio de su limitación, pero que, no obstante, debe haber propiedad si no se quiere caer en aquella dependencia y necesidad que beneficia a la ciega perpetuación de la relación de posesión. Pero la tesis de esta paradoja conduce a la destrucción, a un frío desdén por las cosas que necesariamente se vuelve también contra las personas; y la antítesis es, en el momento mismo en que se enuncia, una ideología para aquellos que, con mala conciencia, quieren conservar lo suyo. No cabe la vida justa en la vida falsa.

19

No llamar.—Por ahora, la tecnificación hace a los gestos precisos y adustos, y, con ellos, a los hombres. Desaloja de los ademanes toda demora, todo cuidado, toda civilidad para subordinarlos a las exigencias implacables y como ahistóricas de las cosas. Así es como, pongamos por caso, llega a olvidarse cómo cerrar una puerta de forma suave, cuidadosa y completa. Las de los automóviles y neveras hay que cerrarlas de golpe; otras tienen la tendencia a cerrarse solas, habituando así a los que entran a la indelicadeza de no mirar detrás de sí, de no fijarse en el interior de la casa que los recibe. No se puede juzgar imparcialmente al nuevo tipo humano sin la conciencia del efecto que incesantemente producen en él, hasta en sus más ocultas inervaciones, las cosas de su entorno. ¿Qué significa para el sujeto que ya no existan ventanas con hojas que puedan abrirse, sino sólo cristales que simplemente se deslizan, que no existan sigilosos picaportes, sino pomos giratorios, que no exista ningún vestíbulo, ningún umbral frente a la calle, ni muros rodeando a los jardines? ¿Y a qué conductores no les ha llevado la fuerza de su motor a la tentación de arollar a todo bicho callejero, transeúntes, niños o ciclistas? En los movimientos que las máquinas exigen de los que las utilizan está ya lo violento, lo brutal y el constante atropello de los maltratos fascistas. De la extinción de la experiencia no es poco culpable el hecho de que las cosas, bajo la ley de su pura utilidad,

adquieran una forma que limita el trato con ellas al mero manejo sin tolerar el menor margen, ya sea de libertad de acción, ya de independencia de la cosa, que pueda subsistir como germen de experiencia porque no pueda ser consumido en el momento de la acción.

20

Struwwelpeter *.—Cuando Hume intentó defender ante sus vividores compatriotas la contemplación gnoseológica, la «filosofía pura» desde hacía tiempo desacreditada entre los *gentlemen*, usó este argumento: «La exactitud favorece siempre a la belleza, y el pensamiento exacto al sentimiento delicado.» Este era en sí un argumento pragmatista, y sin embargo contenía implícita y negativamente toda la verdad sobre el espíritu de la praxis. Las ordenaciones prácticas de la vida, que se presentan como algo beneficioso para los hombres, producen en la economía del lucro una atrofia de lo humano, y cuanto más se extienden tanto más cercenan todo lo que hay de delicado. Pues la delicadeza entre los hombres no es sino la conciencia, que aun a los presos de la utilidad roza consoladoramente, de la posibilidad de relaciones desinteresadas; herencia de antiguos privilegios prometedora de una situación exenta de privilegios. La eliminación del privilegio por obra de la *ratio* burguesa, al cabo elimina también dicha promesa. Si el tiempo es oro, parece que lo moral es ahorrar tiempo, sobre todo el propio, y se disculpa tal ahoratividad con la consideración hacia los demás. Se va derecho. Todo velo que se descorra en el trato entre los hombres es sentido como una perturbación del funcionamiento del aparato al que no sólo están incorporados, sino en el que también se miran con orgullo. El hecho de que en lugar de levantar el sombrero se saluden con un «¡hola!» de habitual indiferencia, de que en lugar de cartas se envíen *inter office communications* sin encabezamiento y sin firma, son síntomas entre otros más de enfermedad en el contacto humano. En los hombres la alienación se pone de manifiesto sobre todo en el hecho de que las distancias desaparecen. Pues sólo en la medida en que dejan de arremeterse con el dar y el tomar, la discusión y la operación, las distancias desaparecen. Pues sólo en la medida en que dejan

* Véase *N. del T.* al título 56.

para pasar el fino hilo que los une y sólo en cuya exterioridad cristaliza lo interior. Reaccionarios como los discípulos de C. G. Jung han advertido algo de esto. Así dice G. R. Heyer en un artículo de *Eranos*: «Es costumbre peculiar en las personas no totalmente moldeadas por la civilización no abordar directamente un tema, es más, ni siquiera aludirlo demasiado pronto; antes bien, la conversación se mueve como por sí sola en espirales hacia su verdadero objeto.» Ahora, por el contrario, la distancia más corta entre dos personas es la recta, como si éstas fuesen puntos. Del mismo modo que hoy día se construyen paredes coladas en una sola pieza, también es sustituido el cemento entre los hombres por la presión que los mantiene juntos. Todo cuanto no es esto aparece, si no como una especialidad vienesa rozando la alta cocina, sí como pueril familiaridad o aproximación excesiva. En la forma del par de frases sobre la salud o el estado de la esposa que preceden durante el almuerzo a la conversación de negocios está aún recogida, asimilada, la oposición al orden mismo de los fines. El tabú contra la charla sobre asuntos profesionales y la incapacidad de hablar entre sí son en realidad una y la misma cosa. Puesto que todo es negocio, es de rigor no mencionar su nombre, como lo es no mencionar la soga en casa del ahorcado. Tras la pseudodemocrática supresión de las fórmulas del trato, de la anticuada cortesía, de la conversación inútil y ni aun injustificadamente sospechosa de palabreo, tras la aparente claridad y transparencia de las relaciones humanas que no toleran la indefinición se denuncia su nuda crudeza. La palabra directa que, sin rodeos, sin demora y sin reflexión, se dice al otro en plena cara tiene ya la forma y el tono de la voz de mando que bajo el fascismo va de los mudos a los que guardan silencio. El sentido práctico entre los hombres, que elimina todo ornamento ideológico entre ellos, ha terminado por convertirse él mismo en ideología para tratar a los hombres como cosas.

21

No se admiten cambios.—Los hombres están olvidando lo que es regalar. La vulneración del principio del cambio tiene algo de contrasentido y de inverosimilitud; en todas partes hasta los niños miran con desconfianza al que da algo, como si el regalo fuera un truco para venderles cepillos o jabón. Para eso está la

práctica de la *charity*, de la beneficencia administrada, que se encarga de coser de una forma planificada las heridas visibles de la sociedad. Dentro de esta actividad organizada no hay lugar para el acto de humanidad, es más: la donación está necesariamente emparejada con la humillación por el repartir, el ponderar de modo equitativo, en suma, por el tratamiento del obsequiado como objeto. Hasta el regalo privado se ha rebajado a una función social que se ejecuta con ánimo contrario, con una detenida consideración del presupuesto asignado, con una estimación escéptica del otro y con el mínimo esfuerzo posible. El verdadero regalar tenía su nota feliz en la imaginación de la felicidad del obsequiado. Significaba elegir, emplear tiempo, salirse de las propias preferencias, pensar al otro como sujeto: todo lo contrario del olvido. Apenas es ya alguien capaz de eso. En el caso más favorable se regalan lo que desearían para sí mismos, aunque con algunos detalles de menor calidad. La decadencia del regalar se refleja en el triste invento de los artículos de regalo, ya creados contando con que no se sabe qué regalar, porque en el fondo no se quiere. Tales mercancías son carentes de relación, como sus compradores. Eran género muerto ya desde el primer día. Parejamente la cláusula del cambio, que para el obsequiado significa: «Aquí tienes tu baratija, haz con ella lo que quieras si no te gusta, a mí me da lo mismo, cámbiala por otra cosa.» En estos casos, frente al compromiso propio de los regalos habituales, la pura fungibilidad de los mismos aún representa la nota más humana, por cuanto que permite al obsequiado por lo menos regalarse algo a sí mismo, hecho que, desde luego, lleva a la vez en sí la absoluta contradicción del regalar mismo.

Frente a la enorme abundancia de bienes asequibles aun a los pobres, la decadencia del regalo podría parecer un hecho indiferente, y su consideración algo sentimental. Sin embargo, aunque en medio de la superfluidad resultase superfluo —y ello es mentira, tanto en lo privado como en lo social, pues no hay actualmente nadie para quien la fantasía no pueda encontrar justamente la cosa que le haga más feliz—, quedarían necesitados del regalo aquellos que no regalan. En ellos se arruinan aquellas cualidades insustituibles que sólo pueden desarrollarse no en la celda aislada de la pura interioridad, sino sintiendo el calor de las cosas. La frialdad domina en todo lo que hacen, en la palabra amistosa, en la inexpresa, en la deferencia, que queda sin efecto. Al final, tal frialdad revierte sobre aquellos de los que emana. Toda relación no deformada, tal vez incluso lo que de conciliador hay en la vida

orgánica misma, es un regalar. Quien dominado por la lógica de la consecuencia llega a ser incapaz se convierte en cosa y se enfría.

22

Tirar al niño con el agua.—Entre los motivos de la crítica de la cultura, el de la mentira ocupa desde antiguo un lugar central: que la cultura hace creer en una sociedad humanamente digna que no existe; que oculta las condiciones materiales sobre las que se levanta todo lo humano; y que, con apaciguamientos y consuelos, sirve para mantener con vida la perniciosa determinación económica de la existencia. Tal es la concepción de la cultura como ideología que a primera vista tienen en común la doctrina burguesa del poder y su contraria: Nietzsche y Marx. Mas esta concepción, lo mismo que todo lo que sea tronar contra la mentira, tiene una sospechosa propensión a convertirse ella misma en ideología. Ello se muestra en lo privado. La obsesión del dinero y todos los conflictos que ésta trae consigo alcanza a las relaciones eróticas más delicadas y a las relaciones espirituales más sublimes. De ahí que la crítica cultural pudiera exigir, con la lógica de la consecuencia y el *pathos* de la verdad, que las situaciones se reduzcan por entero a su origen material y se delineen sin reservas ni envolturas sobre la base de los intereses de los implicados. Sin duda el sentido no es independiente de su génesis, y es fácil encontrar en todo lo que se alza sobre lo material o lo media la huella de la insinceridad, del sentimentalismo y, desde luego, el interés disfrazado, doblemente venenoso. Mas si se quisiera actuar de forma radical, con lo falso se extirparía también todo lo verdadero, todo lo que, de un modo impotente, como siempre, hace esfuerzos por salir del recinto de la praxis universal, toda quimérica anticipación de un estado más noble, y se pasaría directamente a la barbarie que se reprocha a la cultura como producto suyo. En los críticos burgueses de la cultura posteriores a Nietzsche, esta inversión siempre ha sido patente: Spengler la suscribió inspiradamente. Pero los marxistas tampoco son inmunes. Una vez curados de la creencia socialdemócrata en el progreso cultural y enfrentados a la creciente barbarie, viven en la permanente tentación de hacer, por mor de la «tendencia objetiva», de abogados de aquélla y, en un acto de desesperación, esperar la salvación del mortal enemigo que, como «antítesis», debe contribuir de forma ciega y misteriosa

a preparar el buen final. La acentuación del elemento material frente al espíritu considerado como mentira desarrolla, con todo, una especie de peligrosa afinidad con la economía política, cuya crítica inmanente se practica, comparable a la connivencia entre la policía y el hampa. Desde que se ha acabado con la utopía y se exige la unidad de teoría y praxis nos hemos vuelto demasiado prácticos. El temor a la impotencia de la teoría proporciona el pretexto para adscribirse al omnipotente proceso de la producción y admitir así plenamente la impotencia de la teoría. Los rasgos ladinos no son ya extraños al lenguaje marxista auténtico, y hoy está aflorando cierta similitud entre el espíritu comercial y la sobria crítica apreciativa, entre el materialismo vulgar y el otro, en la que a veces resulta difícil mantener separados el sujeto y el objeto. Identificar la cultura únicamente con la mentira es de lo más funesto en estos momentos, porque la primera se está convirtiendo realmente en la segunda y desafía fervientemente tal identificación para comprometer a toda idea que venga en su contra. Si se llama a la realidad material el mundo del valor de cambio, pero se considera a la cultura como aquello que siempre se niega a aceptar su dominio, ese negarse es en verdad engañoso mientras exista lo existente. Mas como el cambio libre y legal mismo es la mentira, lo que lo niega está al mismo tiempo favoreciendo a la verdad: frente a la mentira del mundo de la mercancía, la propia mentira se convierte en correctivo que denuncia a aquél. Que hasta ahora la cultura haya fracasado no es una justificación para fomentar su fracaso como *Katherlieschen* esparce sobre la cerveza derramada la reserva de preciosa harina. Los integrantes de este común grupo no debieran ni silenciar sus intereses materiales ni ponerse a su mismo nivel, sino asumirlos reflexivamente en su relación y así superarlos.

23

Plurale tantum.—Si, como enseña una teoría contemporánea, la nuestra es una sociedad de *rackets*, entonces su más fiel modelo es justamente lo contrario de lo colectivo, esto es, el individuo como mónada. En la persecución de intereses absolutamente particulares por parte de cada individuo puede estudiarse con la mayor precisión la esencia de lo colectivo en la sociedad falsa, y poco falta para que desde el principio haya que concebir la organización de los impulsos divergentes bajo el primado del yo ajustado a la realidad como una íntima banda de forajidos con su jefe, secuaces, ceremonial, juramentos, traiciones, conflictos de intereses, intrigas y todo lo que resta. No hay más que observar los movimientos con los que el individuo se afirma enérgicamente frente a su entorno, como por ejemplo la ira. El iracundo aparece siempre como el jefe de la banda de sí mismo, que da a su inconsciente la orden de embestir y en cuyos ojos brilla la satisfacción de representar a los muchos que él es. Cuanto más sitúa uno el objeto de su agresión en sí mismo, tanto más perfectamente representa el opresor principio de la sociedad. En este sentido, tal vez más que en ningún otro, es válida la afirmación de que lo más individual es lo más general.

24

Tough baby.—Hay un determinado gesto de masculinidad, sea de la propia o de la ajena, que merece desconfianza. Es el que expresa independencia, seguridad en el mandar y la tácita connivencia entre todos los varones. Antes se llamaba a esto, con temerosa admiración, el humor del amo. Hoy se ha democratizado, y los héroes cinematográficos se lo enseñan hasta al último empleado de banca. El arquetipo lo constituye el sujeto bien parecido que, entrada la noche y vistiendo smoking, llega solo a su piso de soltero, conecta una iluminación indirecta y se prepara un whisky con soda. El borboteo cuidadosamente registrado del agua mineral dice lo que la boca arrogante calla: que desprecia cuanto no huela a humo, cuero y crema de afeitar, por tanto más que a nada a las mujeres, y que por eso éstas corren hacia él. El ideal de las relaciones humanas está para él en el club, en los lugares donde el respeto se funda en una atenta desatención. Las alegrías de estos hombres, o, mejor dicho, de sus modelos, a los que apenas hay viviente alguno que se parezca, porque los hombres son siempre mejores que su cultura, tienen todas algo de violencia latente. En apariencia ésta amenaza a un otro de quien uno, arrellanado en su sillón, hace tiempo que no necesita. En verdad es la violencia pasada que él mismo sufrió. Si todo placer conserva en sí el antiguo displacer, el displacer mismo de sobrellevarlo con orgullo aparece aquí inesperadamente y sin modificación elevado a este-

reotipo del placer: al contrario que en el vino, en cada vaso de whisky, en cada calada al cigarro se siente todo el sinsabor que le ha costado al organismo acceder a tan intensas sensaciones, y eso solo es registrado como placer. Los hombres de una pieza serían así en su constitución como generalmente los presenta la acción cinematográfica: unos masiquistas. La mentira se esconde en su sadismo, y sólo en tanto que mienten se convierten en verdaderos sádicos, en agentes de la represión. Mas aquella mentira no es otra que la de que la homosexualidad reprimida es la única forma que aprueba el heterosexual. En Oxford se distingue entre dos clases de estudiantes: los *tough guys* y los intelectuales; estos últimos, por su contraste, casi son sin más equiparados a los afeminados. Hay múltiples indicios de que el estrato dominante en su camino hacia la dictadura se está polarizando en estos dos extremos. Semejante desintegración es el secreto de la integración, de la fortuna de la unidad en la ausencia de fortuna. Al final son los *tough guys* los verdaderos afeminados, que necesitan de los delicados como víctimas para no reconocer que son iguales a ellos. Totalidad y homosexualidad son hermanas. Mientras el sujeto perece niega todo cuanto no es de su condición. Los contrastes entre el hombre recio y el adolescente sumiso se disuelven en un orden que impone la pureza del principio masculino del dominio. Al hacer de todos sin excepción, incluso de los pretendidos sujetos, objetos suyos cae en la pasividad total, en lo virtualmente femenino.

25

No hay que pensar de ellos.— Como se sabe, la vida pasada del emigrante queda anulada. Antes era la filiación, hoy es la experiencia espiritual la que es declarada intransferible y por definición extraña. Lo que no está cosificado, lo que no se deja numerar ni medir, no cuenta. Y por si no fuera suficiente, la misma cosificación se extiende a su opuesto, a la vida que no se puede actualizar de forma inmediata, a lo que siempre pervive como idea o recuerdo. Para ello han inventado una rúbrica especial. Es la de los «antecedentes», y aparece como apéndice de los cuestionarios después del sexo, la edad y la profesión. La ya estigmatizada vida es aún arrastrada por el coche triunfal de los estadísticos unidos, y ni el propio pasado está ya seguro frente al presente, que cada vez que lo recuerda lo consagra al olvido.

26

English spoken.—En mi infancia recibía con frecuencia libros como regalo de viejas damas inglesas con las que mis padres estaban relacionados: obras juveniles ricamente ilustradas y también una pequeña Biblia en tafilete verde. Todos estaban en el idioma de sus donantes: ninguna había pensado si yo podía con él. La peculiar reserva de aquellos libros, que me sorprendían con sus estampas, grandes titulares y viñetas sin haber podido descifrar el texto, me infundió la creencia de que, en general, los libros de esa clase no eran propiamente tales, sino reclamos, quizá de máquinas como las que producía mi tío en su fábrica de Londres. Desde que vivo en países anglosajones y entiendo el inglés, esa impresión no ha desaparecido de mí, sino que ha aumentado. Hay un «*Mädchenlied*» de Brahms sobre un poema de Heyse en el que figuran los versos: «O Herzeleid, du Ewigkeit! / Selbander nur ist Seligkeit.» En la edición americana de mayor difusión se convierten en éstos: «O misery, eternity / But two in one were ecstasy.» De las antiguas, apasionadas palabras del original se han hecho estribillos para que los repitan las canciones de moda. A su luz artificial reluce el carácter de reclamo que ha adquirido la cultura.

27

On parle français.—Cuán íntimamente se entremezclan sexo y lenguaje lo experimenta quien lea pornografía en un idioma extranjero. Para la lectura de Sade en el original no se necesita diccionario. Aun las expresiones más insólitas de lo indecente, cuyo conocimiento ni escuela, ni casa, ni experiencia literaria alguna nos lo proporciona, se entienden de un modo sonambúlico, igual que en la infancia las más apartadas alusiones y observaciones acerca de lo sexual se desbaratan en la justa representación. Es como si las pasiones cautivas, llamadas por aquellas palabras por su nombre, saltaran, como la valla de su propia represión, la de las

palabras ciegas y golpeasen violenta, irresistiblemente en la más recóndita celda del sentido que a ellas se asimila.

28

Paysage.—El defecto del paisaje americano no está tanto, como quiere la ilusión romántica, en la ausencia de recuerdos históricos como en que la mano no ha dejado ninguna huella en él. Ello no se refiere simplemente a la falta de campos cultivados, a los espacios salvajes, sin roturar y a menudo cubiertos de boscaje, sino ante todo a las carreteras. Estas siempre aparecen imprevistamente dispersas por el paisaje, y cuanto más lisas y anchas son, tanto más insustancial y violenta resulta su resplandeciente superficie en contraste con el entorno excesivamente agreste. Carecen de expresión. Como no conocen ninguna huella de pies o ruedas, ningún tenue sendero a lo largo de sus márgenes como transición a la vegetación, ningún camino hacia el valle, prescinden de lo amable, apacible y exento de angulosidad de las cosas en las que han intervenido las manos o sus útiles inmediatos. Es como si nadie hubiera paseado su figura por el paisaje. Un paisaje desolado y desolador. Lo cual se corresponde con la forma de percibirlo. Porque lo que el ojo apresurado meramente ha visto desde el coche no puede retenerlo y se pierde dejando tan escasas huellas como las que llega a percibir.

29

Frutillas.—Es una cortesía de Proust ahorrarle al lector la confusión de creerse más inteligente que el autor.

En el siglo XIX los alemanes pintaron sus sueños, y en todos los casos les salieron hortalizas. A los franceses les bastó con pintar hortalizas, y el resultado fue un sueño.

En los países anglosajones las meretrices tienen el aspecto de proporcionar, junto con la ocasión del pecado, los castigos del infierno.

Belleza del paisaje americano: en el más pequeño de sus segmentos está inscrita, como expresión suya, la inmensa magnitud de todo el país.

En la memoria del exilio, el ciervo asado alemán sabe como si hubiese sido matado por un cazador furtivo.

En el psicoanálisis nada es tan verdadero como sus exageraciones.

Si uno es o no feliz, puede saberlo escuchando al vientre. Al desgraciado, él le recuerda la fragilidad de su casa y le arranca del sueño ligero tanto como del ensueño vivaz. Y al dichoso le canta la canción de su bienestar: su impetuoso soplido le comunica que ya no tiene ningún poder sobre él.

El sordo rumor, siempre presente en nosotros, de nuestra experiencia onírica resuena en el despierto en los titulares de los periódicos.

El mítico «correo de Job» se renueva con la radio. Quien comunica algo importante con voz autoritaria, anuncia calamidades. En inglés *solem* significa solemne y amenazador. El poder de la sociedad detrás del locutor se dirige por sí solo contra el auditorio.

El pasado reciente se nos aparece siempre como si hubiese sido destruido por una catástrofe.

La expresión de lo histórico en las cosas no es más que el tormento pasado.

En Hegel, la autoconciencia era la verdad de la certeza de sí mismo; en palabras de la *Fenomenología*: «el reino nativo de la verdad». Cuando esto dejó de resultarles comprensible, los burgueses eran autoconscientes por lo menos de su orgullo de tener un patrimonio. Hoy *self-conscious* significa tan sólo la reflexión del yo como perplejidad, como percatación de la propia impotencia: saber que no se es nada.

En muchos hombres es una falta de vergüenza decir yo.

La paja en tu ojo es la mejor lente de aumento.

Aun el hombre más infeliz es capaz de conocer las debilidades del más sobresaliente, y el más estúpido los errores del más inteligente.

Primer y único principio de la ética sexual: el acusador nunca tiene razón.

El todo es lo no verdadero.

30

Pro domo nostra.—Durante la primera guerra, que como todas las anteriores parece pacífica comparada con la que le sigue, cuando las orquestas sinfónicas de muchos países mantenían su fanfarrona boca cerrada, Strawinsky escribió la *Historia du soldt* para un conjunto de cámara exiguo y lleno de efectos chocantes. Resultó su mejor partitura, el único manifiesto surrealista sólido, en el que la sugestión onírica y convulsiva de su música revelaba cierta verdad negativa. El supuesto de la pieza era la penuria: ella desmontaba de una forma tan drástica la cultura oficial porque junto con los medios materiales le estaba también vedada su ostentación anticultural. En ella hay una alusión a la producción espiritual posterior a aquella guerra, que en Europa ha dejado una medida de destrucción que ni los huecos de aquella música la hubieran podido soñar. Progreso y barbarie están hoy tan enmarañados en la cultura de masas, que únicamente un bárbaro ascético opuesto a ésta y al progreso de los medios puede restablecer la ausencia de barbarie. Ninguna obra de arte, ningún pensamiento tiene posibilidad de sobrevivir que no conlleve la renuncia a la falsa riqueza y a la producción de primera calidad, al cine en color y a la televisión, a las revistas millonarias y a Toscanini. Los medios más antiguos, los que no se miden por la producción en masa, cobran nueva actualidad: la de lo marginal y la de la improvisación. Sólo ellos podrán eludir el frente único del *trust* y la técnica. En un mundo en el que hace tiempo que los libros no parecen libros, sólo valen como tales los que no lo son. Como en los comienzos de la era burguesa tuvo lugar la invención de la imprenta, pronto llegará su revocación por la mimeografía, el único medio adecuado, discreto, de difusión.

31

Gato por liebre.—Hasta la más noble actitud del socialismo, la solidaridad, se halla enferma. Una vez quiso hacer realidad el discurso de la fraternidad, rescatar a ésta de la generalidad dentro de la cual era una ideología y reservarla a lo particular, al partido, como lo único que debía representar a la generalidad en un mundo de antagonismos. Los solidarios eran grupos de hombres que organizaban su vida en comunidad, y para los que, viendo posibilidades seguras, la propia vida no era lo más importante, de suerte que, sin estar abstractamente poseído por una idea, mas también sin esperanza individual, estaban no obstante dispuestos a sacrificarse los unos por los otros. Semejante desprecio de la autoconservación tenía como supuesto el conocimiento y la libertad de decisión: faltando éstos, inmediatamente se restablece el ciego interés particular. De entonces asá, la solidaridad se ha transmutado en la confianza en que el partido tiene cien ojos, en el apoyo en los batallones de trabajadores —avanzados al punto de llevar uniforme— como los verdaderos poderosos, en el nadar con la corriente de la historia. Lo que por algún tiempo se gana en seguridad se paga con la angustia permanente, con la obediencia, el pacto y la ventriloquia: las fuerzas con que se podrían aprovechar las debilidades del adversario se malgastan en adelantarse a los movimientos de los propios guías políticos, ante los que se tiembla en lo íntimo más de lo que se temblaba ante el antiguo enemigo, figurándose lo que éstos al final acordarán aquí o allá de espaldas a sus integrados. Un reflejo de esta situación se percibe entre los individuos. El que, según los estereotipos con que hoy se clasifican previamente a los hombres, se cuenta entre los progresistas sin haber firmado ese certificado imaginario que parece unir a los ortodoxos —que se reconocen por un elemento imponderable en el gesto y el lenguaje, por una especie de resignación con mezcla de rudeza y docilidad cual santo y seña— hace continuamente la misma experiencia. Los ortodoxos —como también los disidentes, demasiado parecidos a ellos— le salen al paso esperando solidaridad de él. Apelan expresa o inexpresamente al entendimiento progresista. Pero en el momento en que se espera de ellos la más mínima prueba de idéntica solidaridad, o siquiera alguna simpatía por la personal participación del producto social del sufrimiento, le muestran ese lado frío que en la era de los popes restaurados ha quedado del materialismo y el ateísmo. Los

organizados quieren que el intelectual decente se exponga por ellos, pero en cuanto se temen que van a ser ellos los que tengan que exponerse, éste aparece ante ellos como el capitalista, y la propia decencia sobre la que especulaban como ridículo sentimentalismo y simple tontería. La solidaridad se halla polarizada en la desesperada fidelidad de los que no pueden volverse atrás y el virtual chantaje sobre aquellos a quienes les es imposible tener algo que ver con los guardianes sin quedar a merced de la banda.

32

Los salvajes no son mejores.—Entre los estudiantes negros de economía política, los siameses en Oxford y, en general, entre los laboriosos historiadores del arte y musicólogos de origen pequeñoburgués puede encontrarse la inclinación o la disposición a unir a la asimilación de lo que estudian, de lo nuevo, un enorme respeto por lo establecido, lo vigente, lo reconocido. El credo intransigente es lo contrario del estado salvaje, del espíritu del neófito o del de las «áreas no capitalistas». Presupone experiencia, memoria histórica, nerviosidad de pensamiento y sobre todo una sustancial dosis de tedio. Siempre se ha podido observar cómo aquellos que con espíritu joven y completa candidez se incorporaban a grupos radicales, desertaban en cuanto se apercibían de la fuerza de da tradición. Es preciso tenerla dentro de uno mismo para poder odiarla. El hecho de que los *snobs* muestren más sentido para los movimientos vanguardistas en el arte que los proletarios arroja también algo de luz sobre la política. Los atrasados y los avanzados tienen una alarmante afinidad por el positivismo, desde los admiradores de Carnap en la India hasta los denodados apologistas de los maestros alemanes Matthias Grüneweld o Heinrich Schütz. Mala psicología sería la que admitiese que aquello de lo que se está excluido despierta solamente odio y resentimiento; despierta también una absorbente y exaltada especie de amor, y aquellos que no han sido captados por la cultura represiva llegan a constituirse con bastante facilidad en su más necia tropa colonial. Hasta en el afectado alemán del trabajador que como socialista quiere «aprender algo», participar de la llamada herencia, hay cierta resonancia de ello, y el filisteísmo de los seguidores de Bebel no estriba tanto en su escasez de cultura como en el celo con que la aceptan como una realidad, se identifican con ella y, de ese modo, trastruecan su sentido. El socialismo se halla por lo general tan poco a seguro de esa deformación como del deslizamiento teórico hacia el positivismo. No es improbable que en el lejano Oriente llegue a ocupar Marx el puesto vacante de Driesch o Rickert. Es de temer que la inclusión de los pueblos no occidentales en las disputas de la sociedad industrial resulte a la larga menos favorable al crecimiento en libertad que al crecimiento racional de la producción y la circulación y a una modesta elevación del nivel de vida. En lugar de esperar milagros de los pueblos precapitalistas deberían los pueblos maduros ponerse sobre aviso de su apatía, de su escaso sentido para la eficacia y los logros de Occidente.

33

Lejos del fuego.—En los comunicados sobre ataques aéreos raras veces faltan los nombres de las empresas constructoras de los aviones: los nombres Focke-Wulff, Heinkel, Lancaster aparecen donde antes se hablaba de coraceros, ulanos y húsares. El mecanismo de reproducción de la vida, de su dominación y su aniquilación, es exactamente el mismo, y atendiéndose a él se fusionan la industria, el estado y la propaganda. La vieja exageración de los liberales escépticos de que la guerra es un negocio se ha cumplido: el propio poder estatal ha borrado su apariencia de ser independiente de los intereses particulares y se presenta ahora como lo que en realidad siempre ha sido, como un poder ideológicamente a su servicio. La mención elogiosa del nombre de la principal empresa que se ha destacado en la destrucción de las ciudades contribuye a darle un renombre gracias al cual se le harán los mejores encargos para la reconstrucción.

Como la de los treinta años, esta guerra, de cuyo comienzo nadie podrá ya acordarse cuando acabe, también se está fraccionando en campañas discontinuas separadas por pausas de calma: la polaca, la noruega, la francesa, la rusa, la tunecina, la invasión. Su propio ritmo, la alternancia de la acción contundente con la calma total a falta de un enemigo geográficamente alcanzable, tiene algo del ritmo mecánico que caracteriza en especial a la clase de medios bélicos utilizados y que, por otra parte, ha resucitado la forma preliberal de la campaña militar. Pero ese ritmo mecánico determina absolutamente el comportamiento humano frente a la guerra,

y no sólo en la desproporción entre la fuerza física individual y la energía de los motores, sino también en los más íntimos modos de vivirla. Ya la vez pasada la inadecuación del enfrentamiento físico a la guerra técnica había hecho imposible la verdadera experiencia de la guerra. Nadie habrá podido relatar entonces lo que todavía se podía relatar de las batallas del general de artillería Bonaparte. El largo intervalo entre las primeras memorias de la guerra y el tratado de paz no es casual: es testimonio de la fatigosa reconstrucción de los recuerdos, que en todos aquellos libros lleva aneja cierta impotencia y hasta adulteración independientemente de la clase de horrores por los que hubieran pasado los narradores. Pero a esta segunda guerra le es ya tan completamente heterogénea esa experiencia como al funcionamiento de una máquina los movimientos corporales, que sólo en ciertos estados patológicos se le asemejan. Cuanta menos continuidad, historia y elementos «épicos» hay en una guerra, cuando en cada fase suya vuelve en cierto modo a empezar, menos es capaz de dejar una impresión duradera e inconsciente en el recuerdo. Con cada explosión destruye, dondequiera que se hallen, los muros a cuyo amparo germina la experiencia y se asienta la continuidad entre el oportuno olvido y el oportuno recuerdo. La vida se ha convertido en una discontinua sucesión de sacudidas entre las que se abren oquedades e intervalos de parálisis. Pero quizá nada sea tan funesto para el porvenir como el hecho de que literalmente nadie pueda ya advertirlo, pues todo trauma, todo *shock* no superado en los que regresan es un fermento de futura destrucción. Karl Kraus tuvo el acierto de titular una de sus obras *Los últimos días de la humanidad*. Lo que hoy está aconteciendo habría que titularlo «Hacia el fin del mundo».

El completo enmascaramiento de la guerra por medio de la información, la propaganda, los filmadores instalados en los primeros tanques y la muerte heroica de los corresponsales de guerra, la mezcla de la opinión pública sabiamente manipulada con la actuación inconsciente, todo ello es una expresión más de la agostada experiencia, del vacío entre los hombres y su destino en que propiamente consiste el destino. Los hombres son reducidos a actores de un documental monstruo que no conoce espectadores por tener hasta el último de ellos un papel en la pantalla. Este momento es justamente el que da pie al tan censurado uso de la expresión *phony war*. Este ciertamente lo ha originado la tendencia fascista a rechazar la realidad del horror como «mera propaganda»

a fin de que el horror se consume sin la menor oposición. Pero como todas las tendencias del fascismo, también ésta tiene su origen en elementos de la realidad que se imponen justamente valiéndose de dicha actitud fascista, que los señala cínicamente. La guerra es ciertamente *phony*, pero su *phonyness* es más espantosa que todos los horrores, y los que se mofan de esto contribuyen a la desgracia.

Si la filosofía de la historia de Hegel hubiera podido incluir a esta época, las bombas-robot de Hitler habrían encontrado su lugar, al lado de la muerte prematura de Alejandro y otros cuadros del mismo tipo, entre los hechos empíricos por él escogidos en los que se expresa simbólicamente el estado del espíritu del mundo. Como el propio fascismo, los robots son lanzados a la vez y sin participación del sujeto. Como aquél unen la más extrema perfección técnica a una perfecta ceguera. Como aquél provocan un terror mortal y resultan completamente inútiles. —«He visto el espíritu del mundo», no a caballo, pero sí con alas y sin cabeza, y esto refuta la filosofía de la historia de Hegel.

Pensar que después de esta guerra la vida podrá continuar «normalmente» y aun que la cultura podrá ser «restaurada». —como si la restauración de la cultura no fuera ya su negación—, es idiota. Millones de judíos han sido exterminados, y esto es sólo un interludio, no la verdadera catástrofe. ¿Qué espera aún esa cultura? Y aunque para muchos el tiempo lo dirá, ¿cabe imaginar que lo sucedido en Europa no tenga consecuencias, que la cantidad de los sacrificios no se transforme en una nueva cualidad de la sociedad entera, en barbarie? Si la situación continúa imparable, la catástrofe será perpetua. Basta con pensar en la venganza de los asesinados. Si se elimina a un número equivalente de los asesinos, el horror se convertirá en institución, y el esquema precapitalista de la venganza sangrienta, reinante aún desde tiempos inmemoriales en apartadas regiones montañosas, se reintroducirá a gran escala con naciones enteras como sujetos insubjetivos. Si, por el contrario, los muertos no son vengados y se aplica el perdón, el fascismo impune saldrá pese a todo victorioso, y tras demostrar cuán fácil tiene el camino se propagará a otros lugares. La lógica de la historia es tan destructiva como los hombres que genera: dondequiera que actúa su fuerza de gravedad, reproduce el infortunio del pasado bajo formas equivalentes. Lo normal es la muerte.

A la pregunta sobre lo que habría que hacer con la Alemania derrotada, yo sólo sabría responder dos cosas. Una es: a ningún precio, bajo ninguna condición quisiera ser verdugo o dar título de legitimidad al verdugo. Y la otra: tampoco detendría el brazo de nadie, ni aun con el aparato de la ley, que quisiera vengarse de lo sucedido. Es una respuesta de todo punto insatisfactoria, contradictoria y que se burla tanto de la generalización como de la praxis. Pero quizá el defecto esté en la pregunta misma y no en mí.

Programa cinematográfico de la semana: la invasión de las Marianas. La impresión no es la que suscitan las batallas, sino la de los trabajos mecánicos de dinamitado y construcción de carreteras emprendidos con vehemencia llevada al paroxismo, así como los de «fumigación», los de exterminio de insectos a escala telúrica. Las operaciones no cesan hasta que deja de crecer la hierba. El enemigo es a una paciente y cadáver. Como los judíos bajo el fascismo, es simplemente un objeto de medidas técnico-administrativas, y si se defiende, su contraataque toma al punto el mismo carácter. A lo que se añade el rasgo satánico de que en cierta manera se exige más iniciativa que en la guerra al viejo estilo, de que, por así decirlo, la energía toda del sujeto se emplea en crear la ausencia de sujeto. La inhumanidad consumada es la realización del sueño humano de Edward Grey de la guerra sin odio.

Otoño de 1944

34

Hans-Guck-in-die-Luft *.—Entre el conocimiento y el poder existe no sólo una relación de servilismo, sino también de verdad. Muchos conocimientos resultan nulos fuera de toda relación con el reparto de poderes, aunque formalmente sean verdaderos. Cuando el médico expatriado dice: «para mí, Adolf Hitler es un caso patológico», podrá el diagnóstico clínico confirmar su dictamen, pero la desproporción de éste con la desgracia objetiva que se extiende por el mundo en nombre del paranoico hace de tal diagnóstico, con el que se infatua el diagnosticador, algo ridículo. Quizá sea Hitler «en sí» un caso patológico, pero desde luego no «para él». La vanidad y la pobreza de muchas manifestaciones del exilio contra el fascismo guarda conexión con este hecho. Los que expresan sus pensamientos en la forma del enjuiciamiento libre, distanciado e ininteresado son los que no han sido capaces de asumir de esa misma forma la experiencia de la violencia, lo que resta validez a tales pensamientos. El problema, casi insoluble, es aquí el de no dejarse allanar ni por el poder de los otros ni por la propia impotencia.

* «Juan Mira-al-aire», expresión coloquial para referirse al individuo distraído, despistado o no enterado. [*N. del T.*]

35

Vuelta a la cultura.—La afirmación de que Hitler ha destruido la cultura alemana no es más que un truco propagandístico de los que desean reedificarla desde sus mesas de despacho. Lo que Hitler ha aniquilado en arte y pensamiento llevaba hace ya tiempo una existencia escindida y apócrifa, cuyos últimos refugios barrió el fascismo. El que no colaboraba estaba abocado ya años antes del surgimiento del Tercer Reich al exilio interior: por lo menos desde la estabilización monetaria alemana, que coincidió con el fin del expresionismo, la cultura alemana se había estabilizado en el espíritu de las revistas ilustradas berlinesas, que en poco se apartaba del de «el vigor por la alegría», las autopistas del Reich o el fresco clasicismo de las exposiciones de los nazis. En todo su ámbito, la cultura alemana, incluso donde más liberal se mostraba, suspiraba por su Hitler, y se comete una injusticia con los redactores de *Mosses* y *Ullstein* y con los reorganizadores del *Frankfurter Zeitung* cuando se les reprocha su candidez. Ellos eran ya así, y su línea de la menor oposición a las mercancías del espíritu que producían se continuaba sin alteración con la línea de la menor oposición al poder político, entre cuyos métodos ideológicos destacaba, en propias palabras del *Führer*, el de tener comprensión con los más necios. Ello ha conducido a una fatal confusión. Hitler ha aniquilado la cultura, Hitler ha echado a Herr Ludwig, luego Herr Ludwig es la cultura. Y de hecho lo es. Una mirada a la producción literaria de aquellos exiliados que, mediante la disciplina y la estricta repartición de sus esferas de influencia, se han hecho con la representación del espíritu, muestra lo que cabe esperar de la feliz reconstrucción: la introducción de los métodos de Broadway en el Kurfürstendamm, que ya en los años veinte sólo

se diferenciaba de aquél por su escasez de medios, no porque sus fines fueran mejores. Quien quiera tomar posición contra el fascismo de la cultura tendrá que empezar ya por Weimar, por «Bombas sobre Montecarlo» y por las fiestas de la prensa, si no quiere al final descubrir que figuras tan equívocas como Fallada dijeron bajo el régimen de Hitler más verdades que las inequívocas prominencias que han logrado difundir su prestigio.

36

La salud para la muerte.—Si fuera posible un psicoanálisis de la cultura prototípica de nuestros días; si el predominio absoluto de la economía no se burlara de todo intento de explicar la situación partiendo de la vida anímica de sus víctimas y los propios psicoanalistas no hubieran jurado desde hace tiempo fidelidad a dicha situación, tal investigación pondría de manifiesto que la enfermedad actual consiste precisamente en la normalidad. Las respuestas de la libido exigidas por el individuo que se conduce en cuerpo y alma de forma sana, son de tal índole que sólo pueden ser obtenidas mediante la más radical mutilación, mediante una interiorización de la castración en los *extroverts* respecto a la cual el viejo tema de la identificación con el padre es el juego de niños en el que fue ejercitada. El *regular guy* y la *popular girl* no sólo deben reprimir sus deseos y conocimientos, sino también todos los síntomas que en la época burguesa se seguían de la represión. Igual que la antigua injusticia no cambia con el generoso ofrecimiento a las masas de luz, aire e higiene, sino que por el contrario es disimulada con la luciente transparencia de la actividad racionalizada, la salud interior de la época consiste en haber cortado la huida hacia la enfermedad sin que haya cambiado en lo más mínimo su etiología. Los más oscuros retiros fueron eliminados como un lamentable derroche de espacio y relegados al cuarto de baño. Las sospechas del psicoanálisis se han confirmado antes de constituirse él mismo en parte de la higiene. Donde mayor es la claridad domina secretamente lo fecal. Los versos que dicen: «La miseria queda como antes era. / No puedes extirparla de raíz, / pero puedes hacer que no se vea», tienen en la economía del alma más validez que allí donde la abundancia de bienes logra en ocasiones engañar con las diferencias materiales en incontenible aumento. Ningún estudio ha llegado hoy hasta el infierno donde

se forjan las deformaciones que luego aparecen como alegría, franqueza, sociabilidad, como lograda adaptación a lo inevitable y como sentido práctico libre de sinuosidades. Hay razones para admitir que aquéllas tienen lugar en fases del desarrollo infantil más tempranas que la fase en la que se originan las neurosis: si son los resultados de un conflicto en el que el impulso fue vencido, la situación, que viene a ser tan normal como la deteriorada sociedad a la que se asemeja, es resultado de una intervención, por así decirlo, prehistórica, que anula las fuerzas antes de que se produzca el conflicto, de forma que la posterior ausencia de conflictos refleja un estado decidido de antemano, el triunfo *a priori* de la instancia colectiva, y no la curación por medio del conocimiento. La ausencia de nerviosidad y la calma, que han llegado a ser la condición para que a los aspirantes les sean adjudicados los cargos mejor retribuidos, son la imagen del ahogamiento en el silencio que los que solicitan a los jefes de personal proceden después a disimular políticamente. La enfermedad de los sanos solamente puede diagnosticarse de modo objetivo mostrando la desproporción entre su vida racional *(rational)* y la posible determinación racional *(vernünftig)* de sus vidas. Sin embargo, la huella de la enfermedad se delata ella sola: los individuos parece como si llevasen impreso en su piel un troquel regularmente inspeccionado, como si se diera en ellos un mimetismo con lo inorgánico. Un poco más y se podría considerar a los que se desviven por mostrar su ágil vitalidad y rebosante fuerza como cadáveres disecados a los que se les ocultó la noticia de su no del todo efectiva defunción por consideraciones de política demográfica. En el fondo de la salud imperante se halla la muerte. Todos sus movimientos se asemejan a los movimientos reflejos de seres a los que se les ha detenido el corazón. Apenas las desfavorables arrugas de la frente, testimonio del esfuerzo tremendo y tiempo ha olvidado, apenas algún momento de pática tontería en medio de la lógica fija o un gesto desesperado conservan alguna vez, y de forma perturbadora, la huella de la vida esfumada. Pues el sacrificio que exige la sociedad es tan universal que de hecho sólo se manifiesta en la sociedad como un todo y no en el individuo. En cierto modo ésta se ha hecho cargo de la enfermedad de todos los individuos, y en ella, en la demencia almacenada de las acciones fascistas y sus innumerables arquetipos y mediaciones, el infortunio subjetivo escondido en el individuo queda integrado en el infortunio objetivo visible. Pero lo más desconsolador es pensar que a la enfermedad del normal no se contrapone sin más la salud del enfer-

mo, sino que ésta la mayoría de las veces simplemente representa el esquema del mismo infortunio en otra forma.

37

Aquende el principio del placer.—Los rasgos represivos de Freud nada tienen que ver con aquella falta de indulgencia que señalan los hábiles negociantes que son los revisionistas de la teoría sexual estricta. La indulgencia profesional finge por motivos de provecho proximidad y naturalidad donde nadie sabe de nadie. Engaña a su víctima al afirmar en su debilidad el curso del mundo que la hizo como es, y su injusticia con ella es tanta como su renuncia a la verdad. Si Freud careció de tal indulgencia, por lo menos formaría ahora parte de la sociedad de los críticos de la economía política, que es mejor que la de Tagore o Werfel. Lo fatal radica más bien en que él siguió de un modo materialista, y contra la ideología burguesa, la acción consciente hasta el fondo inconsciente de los impulsos, pero adhiriéndose a la vez al menosprecio burgués del instinto, producto éste de aquellas racionalizaciones que él desarmó. El se pliega expresamente, en palabras de sus lecciones, «a la estimación general..., que coloca los objetivos sociales por encima de los sexuales, en el fondo egoístas». Como especialista de la psicología acepta en bloque, sin análisis, la contraposición de social a egoísta. Tan poco capaz es de reconocer en ella la obra de la sociedad represiva como la huella de los fatales mecanismos que él mismo analizó. O, mejor dicho, vacila falto de teoría y ajustándose al prejuicio entre negar la renuncia al instinto como represión contraria a la realidad o alabarla como sublimación estimulante de la cultura. En esta contradicción asoma de modo objetivo algo de la doble faz de Jano de la cultura misma, y ningún elogio de la sana sensualidad es capaz de suavizarla. Resultado de la cual será, sin embargo, en Freud la desvalorización del elemento crítico para los objetivos del análisis. La inaclarada claridad de Freud sigue el juego a la desilusión burguesa. Como posterior enemigo de la hipocresía se sitúa ambiguamente entre la voluntad de una total emancipación del oprimido y la apología de la total opresión. La razón es para él mera superestructura, no tanto debido, como le reprocha la filosofía oficial, a su psicologismo, el cual penetra bastante profundamente en la verdad del momento histórico, como a causa de su rechazo de la finalidad

lejana al significado y carente de razón en la que el medio que es la razón podría mostrarse racional: el placer. Tan pronto como éste es desdeñosamente colocado entre las artimañas para la conservación de la especie y, por así decirlo, disuelto en la astuta razón sin nombrar el momento que trasciende el círculo de la caducidad natural, la *ratio* queda degrada a racionalización. La verdad es entregada a la relatividad y los hombres al poder. Sólo quien pudiera encerrar la utopía en el ciego placer somático, que carece de intención a la par que satisface la intención última, sería capaz de una idea de la verdad que se mantuviera inalterada. Pero en la obra de Freud se reproduce inintencionadamente la doble hostilidad hacia el espíritu y hacia el placer, cuya común raíz pudo conocerse precisamente gracias a los medios que aportó el psicoanálisis. El pasaje de «Zukunnft einer Illusion», en el que, con la poco digna sabiduría de un viejo escarmentado, escribe aquella frase, propia de un *commis voyageur,* sobre el cielo: que lo dejamos para los ángeles y los gorriones, forma pareja con aquel párrafo de sus lecciones donde condena espantado las prácticas perversas del gran mundo. Aquellos a los que en igual medida se indispone contra el placer y el cielo son los que mejor cumplirán luego con su papel de objetos: lo que de vacío y mecanizado tan a menudo se observa en los perfectamente analizados, no es sólo efecto de su enfermedad, sino también de su curación, la cual destruye lo que libera. El fenómeno de la transferencia, tan estimado en la terapia, cuya provocación no en vano constituye la *crux* de la labor de análisis, la situación artificial en la que el sujeto voluntaria y penosamente realiza aquella anulación de sí mismo que antes se producía de manera involuntaria y feliz en el abandono, es ya el esquema del comportamiento reflejo que, como una marcha tras el guía, liquida junto con el espíritu también a los analistas infieles a él.

38

Invitación al vals.—El psicoanálisis suele ufanarse de devolver a los hombres su capacidad de goce cuando ésta ha sido perturbada por el enfermamiento de neurosis. Como si la simple expresión capacidad de goce no bastara ya, si es que la hay, para disminuirla notablemente. Como si una felicidad producto de la especulación sobre la felicidad no fuera justo lo contrario de la felicidad: una

penetración forzada de los comportamientos institucionalmente planificados en el ámbito cada vez más encogido de la experiencia. Qué situación no habrá alcanzado la conciencia imperante para que la decidida proclamación de la vida disipada y la alegría acompañada de champagne, antes reservadas a los adictos a las operetas húngaras, se haya elevado con brutal seriedad a máxima de la vida adecuada. La felicidad decretada tiene además este otro aspecto: para poder repartirla, el neurótico con su felicidad devuelta debe también renunciar a la última partícula de razón que la represión y la regresión le hubieran dejado y, en honor del psicoanalista, entusiasmarse sin discriminación con las películas, con las comidas, caras pero malas, en los restaurantes franceses, con el *drink* más reputado y con el sexo dosificado. La frase de Schiller «la vida es sin embargo bella», que siempre fue *papiermaché*, se ha convertido en mera idiotez desde que es pregonada en complicidad con la propaganda omnipresente a cuya lumbre también el psicoanálisis aportó su leña a despecho de sus otras posibilidades mejores. Dado que la gente tiene cada vez menos inhibiciones, o no demasiadas, sin estar por ello ni una pizca más sanas, un método catártico cuya norma no fuese la perfecta adaptación y el éxito económico tendría que ir encaminado a despertar en los hombres la conciencia de la infelicidad, de la general y de la propia e irremediable derivada de la primera, y a quitarles las falsas satisfacciones en virtud de las cuales se mantiene en ellos con vida el orden aborrecible que externamente da la apariencia de no tenerlos en su poder. Sólo con el hastío del falso goce, con la aversión a lo que se ofrece y con la sensación de la insuficiencia de felicidad, incluso donde todavía existe alguna —para no hablar de donde se consigue con el esfuerzo de una oposición, que se supone patológica, a sus subrogados impuestos—, se tendría una idea de lo que se podría experimentar. La exhortación a la *happiness*, en la que coinciden el científico entusiasta que es el director del sanatorio y el nervioso jefe publicitario de la industria del placer, tiene todos los rasgos del padre temible que brama contra los hijos por no bajar jubilosos las escaleras cuando, malhumorado, vuelve del trabajo a casa. Es característico del mecanismo de la dominación el impedir el conocimiento de los sufrimientos que provoca, y del evangelio de la alegría de vivir a la instalación de mataderos humanos hay un camino recto, aunque estén éstos, como en Polonia, tan apartados que cada uno de sus habitantes puede convencerse de no oír los gritos de dolor. Tal es el esquema de la imperturbada capacidad de goce. El psicoanálisis puede confirmarle con

aires de triunfo al que llama a las cosas por su nombre que padece de complejo de Edipo.

39

El Yo es el Ello.—Es habitual poner en conexión el desarrollo de la psicología con el ascenso del individuo burgués así en la antigüedad como desde el Renacimiento. Ello no debería pasar por alto el momento contrario que la psicología tiene en común con la clase burguesa y que hoy va camino de la exclusividad: la opresión y la disolución del individuo a cuyo servicio estaba la reversión del conocimiento en el sujeto del mismo. Si toda psicología desde Protágoras ha exaltado al hombre con la idea de que éste es la medida de todas las cosas, con ello lo ha convertido también desde el principio en objeto, en materia de análisis, y una vez colocado al lado de las cosas, lo ha rendido a su nulidad. La negación de la verdad objetiva mediante el recurso al sujeto incluye su propia negación: ninguna medida es ya medida de todas las cosas; ésta cae en la contingencia y se convierte en no verdad. Pero esto remite al proceso real de la vida en la sociedad. El principio de la dominación humana, que evolucionó hacia un principio absoluto, ha vuelto así su punta contra el hombre como objeto absoluto, y la psicología ha colaborado en ello afilando dicha punta. El yo, su idea rectora y su objeto *a priori*, ha aparecido siempre bajo su mirada como algo a la vez no existente. Mientras la psicología pudo apoyarse en el hecho de que el sujeto en la sociedad del intercambio no es tal sujeto, sino en realidad su objeto, pudo proporcionarle a ésta las armas para hacer tanto más de él un objeto y mantener su sumisión. El fraccionamiento del hombre en sus capacidades es una proyección de la división del trabajo sobre sus presuntos sujetos inseparable del interés por procurarles el mayor provecho para poder manipularlos. La psicotécnica no es ninguna forma degenerativa de la psicología, sino su principio inmanente. Hume, cuya obra da fe en cada frase de un humanismo real a la vez que arrincona al yo entre los prejuicios, expresa en semejante contradicción la esencia de la psicología como tal. Y aun tiene a la verdad de su parte en tanto que lo que él pone como yo es, en efecto, mero prejuicio, la hipóstasis ideológica de los centros abstractos de la dominación,

cuya crítica exige la demolición de la ideología de la «personalidad». Más tal demolición hace también a sus residuos tanto más dominables. En el psicoanálisis ello se vuelve flagrante. Este se hace cargo de la personalidad como mentira de la vida, como la racionalización máxima que reúne las innumerables racionalizaciones en cuya virtud el individuo lleva a efecto su renuncia a los impulsos ajustándose al principio de realidad. Mas al propio tiempo, en esa misma evaluación le confirma al individuo su no-ser. Le enajena de sí mismo, denuncia junto con su unidad su autonomía y lo somete así por completo al mecanismo de la racionalización, a la adaptación. La denodada crítica del yo en uno mismo conduce a la exigencia de capitulación del de los demás. Al final, la sabiduría de los psicoanalistas se identifica con la que el inconsciente fascista de las revistas sensacionalistas les atribuye, con la técnica de un *racket* especial para atraer a los hombres atormentados y desamparados, manejarlos y explotarlos. La sugestión y la hipnosis, que repudia por apócrifas como al ilusionista de feria en su barraca, se insinúan en su grandioso sistema como en la superproducción cinematográfica el viejo cinetoscopio. El que ayuda porque sabe, se convierte en el que rebaja al otro desde el privilegio de su sapiencia. De la crítica de la conciencia burguesa sólo queda el encogimiento de hombros con que todos los médicos manifiestan su secreta certidumbre de la muerte. En la psicología, en el fraude abismal de lo puramente interior, que no en vano tiene que ver con las «*properties*» de los hombres, se refleja lo que la organización de la sociedad burguesa desde siempre hizo con la propiedad exterior. La desarrolló como un resultado del intercambio social, pero con una cláusula objetiva de retención que cada burgués daba por sobreentendida. De este modo, el individuo recibe la investidura de la clase, y los que la otorgan están dispuestos a retirársela en cuanto la propiedad general pueda resultar peligrosa a su propio principio, que es precisamente el de la retención. La psicología repite con las cualidades lo acontecido con la propiedad. Expropia al individuo al concederle su clase de felicidad.

40

Hablar siempre, pensar nunca.—Desde que con la ayuda del cine, las *soap operas* y el *horney* la psicología profunda penetra

en los últimos rincones, la cultura organizada corta a los hombres el acceso a la última posibilidad de la experiencia de sí mismos. El esclarecimiento ya facilitado transforma no sólo la reflexión espontánea, sino también la visión analítica, cuya fuerza es igual a la energía y el sufrimiento con que se alcanza, en productos de masas, y los dolorosos secretos de la historia individual, que el método ortodoxo se inclina ya a reducir a fórmulas, en vulgares convenciones. La disolución de las racionalizaciones se torna ella misma una racionalización. En lugar de tomar sobre sí la labor de autognosis, los adoctrinados adquieren la capacidad de subsumir todos los conflictos bajo conceptos como complejo de inferioridad, dependencia materna, extroversión e introversión, que en el fondo son poco menos que inútiles. El horror al abismo del yo es eliminado mediante la conciencia de que no se trata más que de una artritis o de *sinus troubles*. De ese modo pierden los conflictos su aspecto amenazador. Son aceptados; pero en modo alguno dominados, sino encajados en la superficie de la vida normada como gajes inevitables de la misma. Simultaneante son absorbidos como un mal universal por el mecanismo de la inmediata identificación del individuo con la instancia social, mecanismo que desde hace tiempo ha definido las conductas presuntamente normales. En el lugar de la catarsis, cuya excelencia es de todos modos dudosa, aparece la procuración del placer de ser hasta en la propia debilidad un exponente de la mayoría y así conseguir no tanto, como antaño los internados en los sanatorios, el prestigio del interesante caso patológico como, justamente en virtud de los defectos que se padecen, acreditar la pertenencia a esa mayoría y concentrar en sí el poder y la magnitud de lo colectivo. El narcisismo, que con la decadencia del yo queda privado de su objeto libidinal, es sustituido por el placer masoquista de no ser más un yo, y la generación en ascenso vela por su ausencia de yo más celosamente que por ninguno de sus bienes, como si fuese una posesión común duradera. El imperio de la cosificación y de la norma se expande así hasta abarcar su extrema contradicción: lo supuestamente anormal y caótico. Lo inconmensurable se vuelve de ese modo conmensurable, y el individuo apenas es ya capaz de acto alguno que no sea susceptible de figurar como ejemplo de ésta o aquella constelación públicamente reconocida. Esta identicación exteriormente aceptada y en cierto modo efectuada más allá de la dinámica propia acaba eliminando, junto con la genuina conciencia del propio acto, el acto mismo. Este se torna una reacción provocable y revocable de átomos estereotipados a estímulos

estereotipados. Por otra parte, la convencionalización del psicoanálisis lleva a efecto su particular castración: los motivos sexuales, en parte negados, en parte aprobados, se vuelven completamente inofensivos, mas también completamente fútiles. Junto con la angustia que producen se desvanece igualmente el placer que pueden producir. De este modo, el propio psicoanálisis resulta ser una víctima de la sustitución del Super-Yo recibido por la aceptación tenaz de lo externo carente de relación que él mismo enseñó a comprender. El último de los grandes teoremas de la autocrítica burguesa se ha convertido en un medio para volver absoluta la autoalienación burguesa en sus últimas fases y aun desvanecer el recuerdo de la vieja herida donde arraiga la esperanza de una vida mejor en el futuro.

41

Dentro y fuera.—Por piedad, por negligencia o por cálculo se deja a la filosofía seguir faenando en círculos académicos cada vez más estrechos, y hasta en ellos mismos se aspira con renovado empeño a sustituirla por la tautología organizada. El que se entrega a la meditación desde su puesto de funcionario se crea, como hace cien años, la obligación de ser en toda ocasión tan inocente como los colegas de quienes depende su carrera. Pero el pensamiento extraacadémico, que intenta escapar a tal obligación tanto como a la contradicción entre unas materias pomposas y el tratamiento pequeño-burgués de las mismas, se halla expuesto a un peligro no mucho menor: el de la presión económica del mercado, de la que, al menos en Europa, los profesores estaban a salvo. El filósofo que desea ganarse el sustento como escritor debe ofrecer en cada ocasión cosas finas y selectas, afirmarse en el monopolio de lo raro frente al de lo oficial. El desagradable concepto de la exquisitez espiritual inventado por los pedantes obtiene al final entre los enemigos de éstos su vergonzoso derecho. Cuando el viejo articulista sin fortuna suspira ante la exigencia del director del periódico de escribir con más brillantez, denuncia con toda naturalidad la ley que secretamente impera, detrás de las obras, sobre el eros cosmogónico y el cosmos ateo, la metamorfosis de los dioses y el misterio del Evangelio de San Juan. El estilo de vida del bohemio rezagado a que se halla abocado el filósofo no académico le lleva con todo a una fatal afinidad con el arte industrial, la

cursilería y la pseudoerudición sectaria. El Munich anterior a la primera guerra mundial fue un foco de aquella espiritualidad cuya protesta contra el racionalismo de las escuelas en el culto a los bailes de disfraces desembocó con más rapidez si cabe en el fascismo que el feble sistema del viejo Rickert. El poder de la progresiva organización del pensamiento es tan grande que a los que resuelven mantenerse fuera los empuja a la vanidad del resentimiento, a la garrulería de la autoalabanza y, a los inferiores, a la simulación. Cuando los profesores titulares sientan el principio del *sum ergo cogito* para luego quedar a merced del sistema abierto de la agorafobia y sentirse arrojados en la comunidad del pueblo, sus adversarios se extravían, si no se mantienen bien alerta, por los dominios de la grafología y la gimnasia rítmica. A los obsesos de allá corresponden aquí los paranoicos. La ferviente oposición a la investigación de meros hechos, la legítima conciencia de que el cientismo olvida lo mejor acentúa, en tanto que conciencia ingenua, la escisión que padece. En lugar de entender los hechos en los que los otros se escudan, recoge desordenadamente lo que en su precipitación encuentra, emprende la huida y juega con los conocimientos apócrifos, con el par de categorías aisladas e hipostasiadas y consigo misma de forma tan acrítica que al cabo la remisión a los hechos inflexibles sale ganando. Es ni más ni menos el elemento crítico lo que el pensamiento aparentemente independiente pierde. La insistencia en el misterio cósmico oculto bajo la corteza, que deja respetuosamente intacta su relación con la corteza misma, confirma con harta frecuencia, precisamente mediante esa abstención, que dicha relación tiene también su sentido, un sentido que es necesario admitir sin más cuestión. Entre la delectación en el vacío y la mentira de la abundancia, la clase dominante del espíritu no admite ningún tercero.

A pesar de todo, la visión de lo lejano, el odio a la banalidad, la búsqueda de lo aún no manido, de lo aún no captado por el esquema conceptual universal, constituyen la última posibilidad para el pensamiento. En una jerarquía espiritual que continuamente reclama responsabilidad, sólo la irresponsabilidad es capaz de conocer directamente lo que esa jerarquía verdaderamente significa. La esfera de la circulación, cuyas marcas ostentan los intelectuales independientes, abre al espíritu con el que comercia sus últimos refugios en un momento en que éstos propiamente ya no existen. El que ofrece algo único que nadie quiere ya comprar personifica, aun contra su voluntad, la libertad de cambio.

42

Libertad de pensamiento.—El desbancamiento de la filosofía por la ciencia ha conducido, como se sabe, a una separación de los dos elementos cuya unidad constituye, de acuerdo con Hegel, la vida de la filosofía: la reflexión y la especulación. A las determinaciones de la reflexión se les cede desengañadamente el reino de la verdad, donde la especulación es tolerada de mala gana sólo con vistas a la formulación de hipótesis, las cuales habrán de inventarse fuera de las horas laborales y tenerse listas en el plazo más breve. Pero quien creyera que el plano especulativo se mantendría inalterado en su naturaleza extracientífica, sin verse afectado por las actividades de la estadística universal, se equivocaría de punta a cabo. Para empezar, la disociación de la reflexión es ya de por sí nociva para la especulación. Esta o bien queda degradada a una repetición erudita de modelos filosóficos tradicionales o bien degenera, en su distanciamiento de unos hechos ciegos, en un descontrolado comentario de la personal visión del mundo. Pero no contenta con eso, la propia actividad científica se incorpora la especulación. Entre las funciones públicas del psicoanálisis, esa incorporación no es la última. Su medio es la libre asociación. El camino hacia el inconsciente de los pacientes es allanado excusándolos de la responsabilidad de la reflexión, y la propia teoría analítica sigue la misma vía, ya dejando que la marcha o el estancamiento de las asociaciones le indiquen sus diagnósticos, ya confiándose los analistas, y precisamente los más dotados, como Groddeck, a su propia asociación. En el diván se proyecta, relajado, lo que una vez, en la cátedra, fue obra de la extrema tensión del pensamiento desde Schelling y Hegel: el desciframiento del fenómeno. Pero tal aflojamiento de la tensión afecta a la calidad de las ideas: la diferencia apenas es menor de la que existe entre la filosofía de la revelación y el cotilleo de una suegra. El mismo movimiento del espíritu que una vez hubo de elevar su «material» a concepto, es ahora rebajado a mero material para el orden conceptual. Cualquier cosa que a alguien se le ocurra es suficiente para que los expertos decidan si el responsable es un carácter obsesivo, un tipo oral o un histérico. Debido a la mitigación de la responsabilidad que supone el desligamiento de la reflexión y del control del entendimiento, la propia especulación queda, como objeto, en manos de la ciencia, y su subjetividad disuelta en ella. Cuando el esquema rector del análisis le hace recordar a la idea sus orígenes inconscientes, olvida que es una idea. De juicio verdadero pasa a ser materia neutral. En lugar de entregarse a la elaboración del concepto para lograr ser dueña de sí misma, se confía impotente a la labor del doctor, que supone lo sabe ya todo. De ese modo, la especulación queda definitivamente rota y convertida en un hecho a incluir en alguna de las ramas de la clasificación como un documento más de lo inmodificable.

43

No amedrentarse.—Qué sea objetivamente la verdad es bien difícil decidirlo, pero en el trato con los hombres no hay que dejarse aterrorizar por ello. Hay criterios que para lo primero son suficientes. Uno de los más seguros consiste en que a uno se le objete que una aserción suya es «demasiado subjetiva». Pero si se lo emplea sobre todo con aquella indignación en la que resuena la furiosa armonía de todas las gentes razonables, entonces hay razón para quedar unos instantes en paz con uno mismo. Los conceptos de lo subjetivo y lo objetivo se han invertido por completo. Lo objetivo es la parte incontrastable del fenómeno, su efigie incuestionablemente aceptada, la fachada compuesta de datos clasificados, en suma lo subjetivo; y subjetivo se llama a lo que derriba todo eso, accede a la experiencia específica de la cosa, se desembaraza de las convenciones de la opinión e instaura la relación con el objeto en sustitución de las decisiones mayoritarias de aquellos que no llegan a intuirlo y menos aun a pensarlo, en suma a lo objetivo. Cuán fútil es la objeción formal de la relatividad subjetiva, se pone de manifiesto en su propio terreno, el de los juicios estéticos. El que alguna vez, por la fuerza de sus precisas reacciones ante la seriedad de la disciplina de una obra artística, se somete a su ley formal inmanente y a la sugestión de su composición, ve cómo se le desvanece la prevención de lo meramente subjetivo de su experiencia como una mísera ilusión, y cada paso que avanza, merced a su inervación en extremo subjetiva, en su familiarización con la obra tiene una fuerza objetiva incomparablemente mayor que las grandes y consagradas conceptualizaciones acerca, por ejemplo, del «estilo», cuya pretensión científica se impone a costa de tal experiencia. Esto es doblemente cierto en la era del positivismo y de la industria cultural, cuya objetividad viene calculada por los sujetos que la organizan. Frente a ésta, la

razón se ha refugiado toda ella, y en completa reclusión, en las idiosincrasias, a las que la arbitrariedad de los poderosos acusa de arbitrariedad porque quieren la impotencia de los sujetos; y ello por temor a la objetividad, que en tales sujetos se halla latente.

44

Para postsocráticos.—Para el intelectual que se propone hacer lo que antaño se llamó filosofía, nada es más incongruente que, en la discusión —y casi podría decirse en la argumentación—, quiera tener razón. El propio querer tener razón es, hasta en la más sutil forma lógica de la reflexión, una expresión de aquel espíritu de autoafirmación cuya disolución constituye precisamente el designio de la filosofía. Yo conocí a una persona que invitaba una tras otra a todas las celebridades en el campo de la teoría del conocimiento, de la ciencia natural y de las ciencias humanas, discutía con cada una su sistema y, después de que ya no se atrevían a presentar argumentos contra su formalismo, daba por irrefutablemente válidas sus concepciones. Algo de esa ingenuidad obra todavía dondequiera que la filosofía, aun de lejos, imita el gesto de la convicción. A éste subyace el supuesto de una *universitas literarum,* de un acuerdo *a priori* entre los espíritus que pueden comunicarse entre sí y, por ende, un total conformismo. Cuando los filósofos, a quienes, como es sabido, les resulta siempre tan difícil guardar silencio, se ponen a discutir, debieran dar a entender que nunca tienen razón, mas de una manera que conduzca al contrincante al encuentro con la falsedad. Lo esencial sería poseer conocimientos que no fuesen absolutamente exactos e invulenrables —éstos desembocan sin remedio en la tautología—, sino tales que ante ellos surgiera por sí sola la pregunta por su exactitud.—Pero ello no comporta una tendencia al irracionalismo o a la erección de tesis arbitrarias justificadas por la fe en las revelaciones de la intuición, sino la eliminación de la diferencia entre tesis y argumento. Pensar dialécticamente significa, en este aspecto, que el argumento debe adquirir el carácter drástico de la tesis, y la tesis contener en sí la totalidad de su fundamento. Todos los conceptos-puente, todas las conexiones y operaciones lógicas secundarias y no basadas en la experiencia del objeto deben eliminarse. En un texto filosófico, todos los enunciados debieran estar a la misma distancia del centro. Sin haber

llegado a expresarlo, la forma de proceder de Hegel es testimonio de esa intención. Como ésta no admitía ningún primero, tampoco podía, en rigor, admitir ningún segundo ni nada derivado, y el concepto de mediación lo trasladaba directamente de las determinaciones formales intermedias a las cosas mismas con el propósito de que su diferencia con un pensamiento mediador y exterior a ellas quedase superada. Los límites que en la filosofía de Hegel miden la efectividad de tal intención son al mismo tiempo los límites de su verdad, a saber, los residuos de la *prima philosophia,* de la suposición del sujeto considerado, a pesar de todo, como un «primero». Entre las tareas de la lógica dialéctica se cuenta la de acabar con los últimos vestigios del sistema deductivo juntamente con los últimos gestos abogadiles del pensamiento.

45

«Qué enfermo parece todo lo que nace» *.—El pensamiento dialéctico se opone a toda cosificación también en el sentido de negarse a confirmar a cada individuo en su aislamiento y separación. Lo que hace es definir su aislamiento como producto de lo general. De este modo obra como un correctivo de la fijación maníaca así como del aspecto vacío y sin oposición del espíritu paranoide, que se entrega al juicio absoluto con menoscabo de la experiencia de la cosa. Mas eso no significa que la dialéctica se convierta en lo que llegó a ser en la escuela hegeliana inglesa y luego, de forma consumada, en el forzado pragmatismo de Dewey, a saber, *sense of proportions,* la ordenación de las cosas en su perspectiva exacta, el simple, pero tenaz, sano sentido común. Si Hegel, en diálogo con Goethe, pareció hallarse próximo a tal concepción cuando defendía su filosofía frente al platonismo goethiano afirmando que «en el fondo no era otra cosa sino el espíritu de contradicción regulado y metódicamente desarrollado que, como un don, existe dentro de cada hombre y cuyo valor se muestra máximamente en la distinción de lo verdadero frente a lo falso», esa sutil formulación encerraba astutamente en su elogio de eso que «existe dentro de cada hombre» la denuncia del *common sense,* a cuya más honda caracterización procedía no precisamente dejándose guiar por el *common sense,* sino contradiciéndolo. El

* Georg TRAKL, *Heiterer Frühling (Gedichte).* [*N. del T.*]

common sense, la estimación de las justas proporciones, la visión instruida en el mercado y experimentada en las relaciones mundanas tiene de común con la dialéctica el hallarse libre del dogma, la limitación y la extravagancia. En su sobriedad hay un momento de pensamiento crítico que le es indispensable. Mas su apartamiento de toda ciega obstinación es también su peor enemigo. La universalidad de la opinión, tomada inmediatamente como lo que es, una universalidad radicada en la sociedad, tiene necesariamente por contenido concreto el consenso. No es ningún azar que en el siglo XIX el dogmatismo, ya rancio y trastrocado, no sin mala conciencia, por la Ilustración, apelara al sano sentido común hasta el punto de que un archipositivista como Mill se viera forzado a polemizar contra el mismo. El *sense of proportions* se concreta en el deber de pensar en proporciones mensurables y ordenaciones de magnitud que sean firmes. Hay que haber oído decir alguna vez a un empecinado miembro de alguna camarilla influyente: «eso no es tan importante»; hay que observar solamente cuándo los burgueses hablan de exageración, de histeria o de locura para saber que donde más pomposamente se invoca a la razón es donde más infaliblemente se hace la apología de la irracionalidad. Hegel dio preeminencia al sano espíritu de contradicción con la terquedad del campesino que durante siglos ha tenido que soportar la caza y los tributos de los poderosos señores feudales. El cometido de la dialéctica es preservar las opiniones sanas, guardianes tardíos de la inmodificabilidad del curso del mundo, buscarles las vueltas y descifrar sus «*proportions*» como el reflejo fiel y reducido de unas desproporciones desmedidamente aumentadas. La razón dialéctica aparece frente a la razón dominante como lo irracional: sólo cuando la sobrepasa y supera se convierte en racional. ¡Cuán extravagante y talmúdica era ya, en pleno funcionamiento de la economía de cambio, la insistencia en la diferencia entre el tiempo de trabajo gastado por el obrero y el tiempo necesario para la reproducción de su vida! ¡Cómo embridó Nietzsche por la cola los caballos a cuyos lomos emprendió sus ataques, y cómo Karl Kraus, o Kafka, o el mismo Proust, confundidos, falsearon, cada uno a su manera, la imagen del mundo con la intención de sacudirse la falsedad y la confusión! La dialéctica no puede detenerse ante los conceptos de lo sano y lo enfermo, como tampoco ante los de lo racional y lo irracional hermanados con los primeros. Una vez ha reconocido como enfermas la generalidad dominante y sus proporciones —y las ha identificado, en sentido literal, con la paranoia, con la «proyección pática»—, aquello mismo que conforme a las medidas del orden aparece como enfermo, desviado, paranoide y hasta dis-locado («*ver-rückt*») se convierte en el único germen de auténtica curación, y tan cierto es hoy como en la Edad Media que sólo los locos dicen la verdad a la cara del poder. Bajo este aspecto es un deber del dialéctico llevar esa verdad del loco a la consciencia de su propia razón, una consciencia sin la cual ésta de seguro se hundiría en el abismo de aquella enfermedad que el sano sentido común dicta inmisericorde a los demás.

46

Para una moral del pensamiento.—Lo ingenuo y lo no ingenuo son conceptos tan infinitamente entrelazados que no sirve de nada enfrentarlos uno a otro. La defensa de lo ingenuo por parte de todo tipo de irracionalistas y devoradores de intelectuales es indigna. La reflexión que toma partido por la ingenuidad se rige por esta idea: el oscurantismo y la astucia siempre han sido la misma cosa. Afirmar la inmediatez de forma mediata en lugar de concebirla como mediada en sí misma, cambia el pensamiento en apología de su antítesis misma, en inmediata mentira. Esta sirve a todo lo malo, desde la indolencia de «las cosas-son-así» hasta la justificación de la injusticia social como algo natural. Si por todo ello se quisiera elevar lo opuesto a principio y definir la filosofía —como una vez yo mismo he hecho— como el terminante imperativo de no ingenuidad, apenas se ganaría algo. No es sólo que la no ingenuidad en el sentido de ser ducho, estar escarmentado o haberse vuelto precavido sea un dudoso medio de conocimiento que por su afinidad con los órdenes prácticos de la vida predisponga a toda clase de reservas mentales hacia la teoría y a rechazar en la ingenuidad todo aferramiento a unos fines. También donde la no ingenuidad se concibe en el sentido teoréticamente responsable de lo que mira más allá, de lo que no se detiene en el fenómeno aislado, de lo que piensa la totalidad, hay una zona oscura. Es simplemente aquel seguir sin poder detenerse, aquel tácito reconocimiento del primado de lo general frente a lo particular en que consiste no solamente el engaño del idealismo que hipostatiza los conceptos, sino también su inhumanidad, que, apenas captado, rebaja lo particular a estación de tránsito para finalmente resignarse con demasiada rapidez, no sin dolor y muerte, en aras de una conciliación que meramente existe en

la reflexión —es, en última instancia, la frialdad burguesa, que con excesiva complacencia suscribe lo inevitable. El conocimiento sólo puede extenderse hasta donde de tal modo se aferra al individuo que, por efecto de la insistencia, su aislamiento se quiebra. Ello también supone, desde luego, una relación con lo general, mas no una relación de subsunción, sino casi su contraria. La mediación dialéctica no es el recurso a algo más abstracto, sino el proceso de disolución de lo concreto en lo concreto mismo. Nietzsche, que con frecuencia pensaba dentro de muy vastos horizontes, lo sabía sin embargo muy bien. «Quien intenta mediar entre dos pensadores audaces —dice en la *Gaya ciencia*—, se identifica como mediocre: carece de ojos para ver lo único; el andar buscando parecidos y similitudes es característico de los ojos débiles.» La moral del pensamiento consiste en no proceder ni de forma testaruda ni soberana, ni ciega ni vacua, ni atomista ni consecuente. La duplicidad de método que le valió a la *Fenomenología* de Hegel la fama de obra de abismática dificultad entre las gentes razonables, esto es, la exigencia de dejar hablar a los fenómenos como tales —el «puro contemplar»— y a la vez tener en todo momento presente su relación a la conciencia como sujeto, a la reflexión, expresa esa moral del modo más preciso y en toda la profundidad de su contradicción. Pero cuánto más difícil se ha hecho querer seguirla desde que ya no es posible pretender la identidad de sujeto y objeto, esa identidad con cuya aceptación final dio Hegel cobijo a las exigencias antagónicas del contemplar y el construir. Hoy no se le pide al pensador sino que sepa estar en todo momento en las cosas y fuera de las cosas. El gesto de Münchhausen tirándose de la coleta para salir del pozo se convierte en esquema de todo conocimiento que quiere ser más que comprobación o proyecto. Y aún vienen los filósofos a sueldo y nos reprochan la falta de un punto de vista sólido.

47

De gustibus est disputandum.—Incluso el que se halla convencido de la incomparabilidad de las obras de arte siempre se verá complicado en debates en los que las obras de arte, y precisamente aquellas del más alto, y por ende incomparable, rango, son comparadas unas con otras y valoradas unas frente a otras. La objeción de que en tales consideraciones, hechas de manera

particularmente obsesiva, se trata de instintos mercaderiles, de medir con vara, la mayoría de las veces no tiene otro sentido que el deseo de los sólidos burgueses, para quienes el arte nunca es lo suficiente irracional, de mantener lejos de las obras todo sentido y pretensión de la verdad. Pero la fuerza que empuja a tales discurrimientos está dentro de las propias obras de arte. En la medida en que es esto verdad no admiten el ser comparadas. Pero sí quieren anularse unas a otras. No en vano reservaron los antiguos el panteón de lo conciliable a los dioses o a las ideas, mientras que a las obras de arte, entre sí enemigas mortales, las impulsaron al *agón*. La idea de un «panteón del clasicismo», que aún abrigaba Kierkegaard, es una ficción de la cultura neutralizada. Pues al representar la idea de lo bello repartida en múltiples obras, cada una en particular necesariamente referirá la idea total, reclamará la belleza para sí misma en su particularidad y jamás podrá reconocer su condición parcial sin anularse a sí misma. En cuanto una, verdadera e inaparente, en cuanto libre de tal individuación, la belleza no se representa en la síntesis de todas las obras, en la unidad de las artes y del arte, sino de forma viva y real: en el ocaso del propio arte. Toda obra de arte aspira a tal ocaso cuando quiere llevar la muerte a todas las demás. Asegurar que todo arte tiene en sí su propio final es otra expresión para el mismo hecho. Este impulso de autoaniquilación de las obras de arte —su más íntima tendencia—, que las empuja hacia la forma inaparente de lo bello, es el que incesantemente excita las supuestamente inútiles disputas estéticas. Estas, mientras desean obstinada y tenazmente encontrar la razón estética, enzarzándose así en una inacabable dialéctica, hallan contra su voluntad su mejor razón, porque de ese modo están utilizando la fuerza de las obras de arte que las absorben y elevan a concepto para fijar los límites de cada una, colaborando así a la destrucción del arte, que es su salvación. La tolerancia estética, que valora directamente las obras artísticas en su limitación sin romperla, lleva a éstas al falso ocaso, el de figurar unas al lado de otras, en el que a cada una le es negada su particular pretensión de verdad.

48

Para Anatole France.—Incluso virtudes tales como la receptividad, la capacidad de reconocer lo bello dondequiera que se pre-

sente, hasta en lo más cotidiano e insignificante, y gozarse en ello, empiezan a exhibir un momento problemático. En otro tiempo, en la época de rebosante plenitud subjetiva, la indiferencia estética respecto a la elección del objeto expresaba, junto con la fuerza para arrancar su sentido a todo lo experimentado, la relación con el mundo objetivo mismo, el cual, aunque en todas sus porciones todavía antagónico al sujeto, le era próximo y con significado. En la fase en que el sujeto abdica ante el enajenado predominio de las cosas, su disposición para percibir dondequiera lo positivo o lo bello muestra la resignación tanto de su capacidad crítica como de su fantasía interpretativa inseparable de la primera. Quien todo lo encuentra bello está en peligro de no encontrar nada bello. Lo universal de la belleza no puede comunicarse al sujeto de otra forma que en la obsesión por lo particular. Ninguna mirada alcanza lo bello si no va acompañada de indiferencia y hasta de desprecio por todo cuanto sea externo al objeto contemplado. Es sólo por el deslumbramiento, por el injusto cerrarse de la mirada a la pretensión de todo lo existente como se hace justicia a lo existente. Al tomarlo en su parcialidad como lo que es, esta su parcialidad es concebida —y reconciliada— como su esencia. La mirada que se pierde en una belleza única es una mirada sabática. Obtiene del objeto un momento de descanso en su jornada creadora. Pero si esta parcialidad es superada por la conciencia de lo universal introducida desde fuera y lo particular es afectado, sustituido o equilibrado por ésta, entonces la justa visión de la totalidad hace suya la injusticia universal radicada en la alteración y sustitución mismas. Esa justa visión se convierte en introductora del mito en lo creado. Ningún pensamiento está dispensado de esa complicación, por lo que no debe mantenerse torpemente a toda costa. Pero todo radica en la manera de efectuarse la transición. La corrupción proviene del pensamiento como acto de violencia, de acortar el camino que sólo a través de lo impenetrable encuentra lo universal, cuyo contenido se conserva en la impenetrabilidad misma, no en una coincidencia abstracta de diferentes objetos. Casi podría decirse que la verdad depende del *tempo*, de la perseverancia y duración del permanecer en el individuo: lo que va más allá sin haberse antes perdido totalmente, lo que avanza ya hacia el juicio sin haberse hecho antes culpable de la injusticia que hay en la contemplación, al final se pierde en el vacío. La liberalidad que concede a los hombres su derecho de forma indiscriminada desemboca en su aniquilación, igual que la voluntad de la mayoría va en detrimento de la minoría, burlándose así de la democracia a cuyo principio se atiene. De la bondad indiscriminada respecto a todos nace también la frialdad y el desentendimiento respecto a cada uno, comunicándose así a la totalidad. La injusticia es el medio de la efectiva justicia. La bondad ilimitada se torna justificación de todo lo que de malo existe al reducir su diferencia con los vestigios de lo bueno nivelándose en aquella generalidad que cobra expresión desesperanzada en la sabiduría mefistofélico-burguesa según la cual todo cuanto existe merece su destrucción *. La salvación de lo bello, aun en el embotamiento o la indiferencia, parece así más noble que la tenaz persistencia en la crítica y la especificación, que en verdad muestra una mayor inclinación por las ordenaciones de la vida.

A esto se suele oponer la sacralidad de lo viviente, que se refleja hasta en lo más feo y deforme. Pero su reflejo no es inmediato, sino fragmentario: que algo sea bello sólo porque vive, por lo mismo implica ya fealdad. El concepto de la vida en su abstracción, al que se recurre, es imposible de separar de lo opresivo, de lo despiadado, de lo propiamente mortífero y destructivo. El culto de la vida en sí lleva siempre al culto de dichos poderes. Lo que es así manifestación de vida, desde la fecundidad inagotable y los vivaces impulsos de los niños hasta la aptitud de aquellos que llevan a cabo algo notable o el temperamento de la mujer, que es deificada a causa de que en ella el apetito se presenta en estado puro, todo ello, considerado absolutamente, tiene algo del acto de quitarle a un posible otro la luz en un gesto de ciega autoafirmación. La proliferación de lo sano trae inmediatamente consigo la proliferación de la enfermedad. Su antídoto es la enfermedad consciente de sí misma, la restricción de la vida propiamente tal. Esa enfermedad curativa es lo bello. Este pone freno a la vida, y, de ese modo, a su colapso. Mas si se niega la enfermedad en nombre de la vida, la vida hipostasiada, por su ciego afán de independencia de ese otro momento se entrega a éste de lo pernicioso y destructivo, de lo cínico y lo arrogante. Quien odia lo destructivo tiene que odiar también la vida: sólo lo muerto se asemeja a lo viviente no deformado. Anatole France supo, a su lúcida manera, de tal contradicción. «No —hace decir al benévolo señor Bergeret—, prefiero creer que la vida orgánica es una enfermedad específica de nuestro feo planeta. Sería insoportable creer que también en el universo infinito todo fuera

* *Fausto*, I, 1380. [*N. del T.*]

devorar o ser devorado.» La repugnancia al nihilismo que hay en sus palabras no es sólo la condición psicológica, sino también la condición material de la humanidad como utopía.

49

Moral y orden temporal.—La literatura, que ha tratado todas las formas psicológicas de los conflictos eróticos, ha desatendido el más elemental de los conflictos externos por su obviedad. Se trata del fenómeno del «estar ocupado»: que una persona amada nos rechace no por inhibiciones o antagonismos internos, por excesiva frialdad o excesivo ardor reprimido, sino por existir ya una relación que excluye otra nueva. El orden temporal abstracto juega en verdad el papel que quisiéramos atribuir a una jerarquía de los sentimientos. Hay en el estar ocupado, fuera de la libertad de elección y decisión, algo totalmente accidental que parece contradecir de forma rotunda la pretensión de la libertad. En una sociedad curada de la anarquía de la producción de mercancías, difícilmente habría reglas que cuidasen el orden en que se han de conocer las personas. De otro modo, tal reglamentación equivaldría a una intolerable intervención en la libertad. De ahí que la prioridad de lo accidental tenga también poderosas razones de su parte: si se prefiere a una nueva persona, la anterior sufre el daño de ver anulado un pasado de vida en común y en cierto modo borrada la experiencia misma. La irreversibilidad del tiempo proporciona un criterio moral objetivo. Pero tal criterio está hermanado con el mito igual que el tiempo abstracto mismo. La exclusividad que hay en él se despliega por su propio concepto en el dominio exclusivo de grupos herméticamente cerrados y, finalmente, de la gran industria. Nada más patético que el temor de los amantes a que los nuevos puedan absorber amor y ternura —la mujer de sus posesiones, precisamente porque no se dejan poseer—, y justamente a causa de aquella novedad creada por el privilegio de lo más viejo. Pero en este motivo patético, con el cual se desvanece todo calor y todo amparo, comienza una trayectoria irresistible que va de la aversión del niño al hermanito recién nacido y el desprecio del estudiante avanzado hacia el novato, y pasando por las leyes de inmigración que en la Australia socialdemócrata excluyen a quien no sea de raza caucásica, al exterminio fascista de la minoría racial, con lo cual todo calor y todo amparo

de hecho se evaporan en la nada. No sólo han sido, como sabía Nietzsche, todas las cosas buenas alguna vez malas: las más delicadas, abandonadas a su propio peso, tienen la tendencia a terminar en una brutalidad insospechada.

Sería inútil pretender indicar la salida de semejante encerrona. Sin embargo, es posible señalar el desdichado momento que toda aquella dialéctica pone en juego. Se encuentra en el carácter excluyente de lo primero. La relación primitiva supone ya, en su mera inmediatez, aquel orden temporal abstracto. El propio concepto del tiempo se ha formado históricamente sobre la base del orden de la propiedad. Pero la voluntad de posesión refleja el tiempo como temor a la pérdida, a la irrecuperabilidad. Lo que es, es experimentado en relación a su posible no-ser. Motivo de sobra para convertirlo en posesión, y, en virtud de su rigidez, en una posesión funcional capaz de intercambiarse por otra equivalente. Una vez convertida en posesión, a la persona amada no se la ve ya como tal. En el amor, la abstracción es el complemento de la exclusividad, que engañosamente aparece como lo contrario, como el agarrarse a este único existente. En este asimiento, el objeto se escurre de las manos en tanto es convertido en objeto, y se pierde a la persona al agotarla en su «ser mía». Si las personas dejasen de ser una posesión, dejarían también de ser objeto de intercambio. El verdadero afecto sería aquel que se dirigiese al otro de forma especificada, fijándose en los rasgos preferidos y no en el ídolo de la personalidad, reflejo de la posesión. Lo específico no es exclusivo: le falta la dirección hacia la totalidad. Mas en otro sentido sí es exclusivo: cuando ciertamente no prohíbe la sustitución de la experiencia indisolublemente unida a él, pero tampoco la tolera su concepto puro. La protección con que cuenta lo completamente determinado consiste en que no puede ser repetido, y por eso resiste lo otro. La relación de posesión entre los hombres, el derecho exclusivo de prioridad está en consonancia con la sabiduría que proclama: ¡Por Dios, todos son seres humanos, poco importa de quién se trate! Una disposición que nada sepa de tal sabiduría no necesita temer la infidelidad, porque estará inmunizada contra la ausencia de fidelidad.

50

Lagunas.—La exhortación al ejercicio de la honradez intelectual, la mayoría de las veces termina en el sabotaje de las ideas.

Su sentido está en acostumbrar al escritor a detallar de modo explícito todos los pasos que le han llevado a una afirmación suya para así hacer a cada lector capaz de repetir el mismo proceso y, si es posible —en la actividad académica—, duplicarlo. Ello no sólo opera con la ficción liberal de la comunicabilidad libre y universal de cada pensamiento impidiendo su concreta y adecuada expresión, sino que también resulta falso como principio para su exposición misma. Porque el valor de un pensamiento se mide por su distancia del continuo de lo conocido. Objetivamente pierde con la disminución de esa distancia; cuanto más se aproxima al *standard* preestablecido, mayor merma sufre su función antitética, y sólo en ella, en la relación explícita con su antítesis, y no en su existencia aislada, se funda su pretensión. Los textos que escrupulosamente se empeñan en reproducir sin omisiones cada paso, irremediablemente caen en la banalidad y en una tediosidad que no sólo afecta a la tensión de la lectura, sino también a su propia sustancia. Los escritos de Simmel, por ejemplo, adolecen en su conjunto de una incompatibilidad entre su objeto particular y el tratamiento escrupulosamente diáfano del mismo. Ostentan lo particular como el verdadero complemento de aquel término medio en el que Simmel equivocadamente veía el secreto de Goethe. Pero por encima de todo esto, la exigencia de honradez intelectual carece ella misma de honradez. Si se accediera por una vez a seguir el dudoso precepto de que la exposición debe reproducir el proceso del pensamiento, este proceso sería tan poco el de un progreso discursivo peldaño a peldaño como, a la inversa, un venirle al conocedor del cielo sus ideas. El conocimiento se da antes bien en un entramado de prejuicios, intuiciones, inervaciones, autocorrecciones, anticipaciones y exageraciones; en suma, en la experiencia intensa y fundada, mas en modo alguno transparente en todas sus direcciones. De ella da la regla cartesiana que recomienda dirigirse simplemente a los objetos, «para cuyo conocimiento claro e indubitable parece bastar nuestro espíritu», junto con el orden y la disposición a que hace referencia, un concepto tan falso como la doctrina opuesta, pero en el fondo afín, de la intuición esencial. Si ésta niega el derecho de la lógica, que pese a todo se impone en todo pensamiento, aquélla lo toma en su inmediatez, referido a cada acto intelectual individual y no mediado por la corriente de la vida consciente del que conoce. Pero de ahí surge también el reconocimiento de la más radical insuficiencia. Pues si los pensamientos honestos acaban irremediablemente en la mera repetición, ya sea de lo descubierto, ya de las formas categoriales,

el pensamiento que renuncia a la total transparencia de su génesis lógica en interés de la relación con su objeto se hace siempre un tanto culpable. Rompe la promesa que pone en la forma misma del juicio. Esta insuficiencia se asemeja a la de la línea de la vida, que corre torcida, desviada, desengañándose de sus premisas, y que sin embargo sólo siguiendo ese curso, siendo siempre menos de lo que podría ser, es capaz de representar, bajo las condiciones dadas a la existencia, una línea no reglamentada. Si la vida realizase de modo recto su destino, lo malograría. Quien pudiera morir viejo y con la conciencia de haber llegado a una plenitud exenta de culpa, sería como un muchacho modelo que, con una cartera invisible a la espalda, aprobase sin lagunas todos los cursos. Pero en todo pensamiento que no sea ocioso queda grabada como una marca la imposibilidad de su completa legitimación, igual que entre sueños sabemos que hay unas horas matemáticas que por pasar una feliz noche en la cama desperdiciamos, y que nunca se podrán recuperar. El pensamiento espera que un buen día el recuerdo de lo desperdiciado lo despierte, transformándolo en doctrina.



MINIMA MORALIA

Segunda parte

1945

Where everything is bad
it must be good
to know the worst.
F. H. Bradley

51

Tras el espejo.—Primera medida precautoria del escritor: observar en cada texto, en cada pasaje, en cada párrafo si el motivo central aparece suficientemente claro. El que quiere expresar algo se halla tan embargado por el motivo que se deja llevar sin reflexionar sobre él. Se está «con el pensamiento» demasiado cerca de la intención y se olvida decir lo que se quiere decir.

Ninguna corrección es tan pequeña o baladí como para no realizarla. Entre cien cambios, cada uno aisladamente podrá parecer pueril o pedante, pero juntos pueden determinar un nuevo nivel del texto.

Nunca se ha de ser mezquino con las tachaduras. La extensión es indiferente, y el temor de que lo escrito no sea bastante, pueril. Por eso nada debe tenerse por valioso por el hecho de estar ahí, escrito sobre el papel. Cuando muchas frases parecen variaciones de la misma idea, a menudo simplemente significan diferentes tentativas de plasmar algo de lo que el autor aún no es dueño, En cuyo caso debe eligirse la mejor formulación y con ella seguir trabajando. Una de las técnicas del escritor es saber renunciar incluso a ideas fecundas cuando la construcción lo requiere, y a cuya fuerza y plenitud precisamente contribuyen las ideas suprimidas. Igual que en la mesa no se debe comer hasta el último bocado ni beber la copa hasta el fondo. Sería sospechoso de pobreza.

Quien desee evitar los clichés no debe limitarse a las palabras, si no quiere incurrir en vulgar coquetería. La gran prosa francesa del siglo XIX era en esto particularmente susceptible. La palabra aislada raramente resulta banal: también en la música el sonido aislado resiste al abuso. Los clichés más odiosos son más bien uniones de palabras del tipo de las que Karl Kraus puso en la picota: perfectamente construidas y discurridas, como queriendo valer para todos los tiempos. Porque en ellas rumorea el inerte flujo de un lenguaje cansino, lo que sucede cuando el escritor no opone mediante la precisión de la palabra la resistencia debida donde el lenguaje tiende a destacarse. Pero esto no vale sólo para las uniones de palabras, sino hasta para la construcción de formas enteras. Si un dialéctico, pongamos por caso, procediera a remarcar los pasos del pensamiento en su avance comenzando tras cada cesura con un pero, el esquema literario desmentiría el propósito aesquemático del razonamiento.

El fárrago no es ningún bosque sagrado. Siempre es un deber eliminar las dificultades, que sólo surgen de la comodidad en la autocomprensión. No basta distinguir sin más entre la voluntad de escribir en forma densa y adecuada a la profundidad del objeto, la tentación de lo particular y la pretenciosa despreocupación: la insistencia de la desconfianza siempre es saludable. Quien no quiera precisamente hacer ninguna concesión a la estupidez del sano sentido común, debe evitar adornar estilísticamente ideas que de por sí tiran a la banalidad. Las trivialidades de Locke no justifican el modo críptico de Hamann.

Aun no teniendo más que reparos mínimos contra un trabajo concluido sin importar su extensión, hay que tomarlos en serio como pocas cosas, y ello independientemente de toda atención a la relevancia que puedan tener. La carga afectiva del texto y la vanidad tienden a minimizar todo reproche. Lo que se deja pasar como un escrúpulo menor puede denotar el escaso valor objetivo de la totalidad.

La procesión de Echternach * no es la marcha del espíritu del mundo, ni la limitación y la retracción los medios para representar la dialéctica. Esta se mueve antes bien entre los extremos, y mediante consecuencias extremas impulsa al pensamiento a lo opuesto en lugar de cualificarlo. La prudencia que prohíbe ir demasiado lejos en una sentencia, casi siempre es un agente del control de la sociedad, y, por tanto, del entontecimiento general.

* Procesión del martes de Pentecostés en la localidad luxemburguesa de Echternach, que avanza dando tres pasos adelante y dos saltos atrás. [*N. del T.*]

Escepticismo ante la objeción predilecta de que un texto o una expresión son «demasiado bellos». El respeto por el tema, y aun por el sufrimiento, con frecuencia no hace más que racionalizar el rencor contra aquel a quien le resulta insoportable encontrar en la forma cosificada del lenguaje la huella de lo que los hombres padecen, la huella de la indignidad. El sueño de una existencia sin ignominia que se afirma en el lenguaje apasionado, cuando se le impide perfilarse en un contenido, debe ser disimuladamente ahogado. El escritor no puede aceptar la distinción entre expresión bella y expresión exacta. Ni debe creerla en el receloso crítico ni tolerarla en sí mismo. Si consigue decir lo que piensa, en ello hay ya belleza. En la expresión, la belleza por la belleza nunca es «demasiado bella», sino ornamental, artificial, odiosa. Pero quien con el pretexto de estar absorto en el tema renuncia a la pureza de la expresión, lo que hace es traicionarlo.

Los textos decorosamente elaborados son como las telarañas: consistentes, concéntricos, transparentes, bien trabados y bien fijados. Capturan todo cuanto por ahí vuela. Las metáforas que fugitivamente pasan por ellos se convierten en nutritiva presa. Hacia ellos acuden todos los materiales. La solidez de una concepción puede juzgarse observando si recurre en demasía a las citas. Cuando el pensamiento ha abierto un compartimiento de la realidad, debe penetrar sin violencia del sujeto en el contiguo. Su relación con el objeto se confirma en cuanto otros objetos van cristalizando en torno suyo. Con la luz que enfoca hacia su objeto particular empiezan a brillar otros más.

El escritor se organiza en su texto como lo hace en su propia casa. Igual que con sus papeles, libros, lápices, carpetas, que lleva de un cuarto a otro produciendo cierto desorden, de ese mismo modo se conduce en sus pensamientos. Para él vienen a ser como muebles en los que se acomoda, a gusto o a disgusto. Los acaricia con delicadeza, se sirve de ellos, los revuelve, los cambia de sitio, los deshace. Quien ya no tiene ninguna patria, halla en el escribir su lugar de residencia. Y en él inevitablemente produce, como en su tiempo la familia, desechos y amontonamientos. Pero ya no dis-

pone de desván y le es sobremanera difícil desprenderse de la escoria. De modo que al tener que estar quitándosela de delante corre el riesgo de acabar llenando sus páginas de ella. La obligación de resistir a la compasión de sí mismo incluye la exigencia técnica de hacer frente con extrema alerta al relajamiento de la tensión intelectual y de eliminar todo cuanto tiende a fijarse como una costra en el trabajo, todo cuanto discurre en el vacío y todo lo que quizá en un estadio anterior se desarrollaba, creándola, en la cálida atmósfera de una charla, pero que ahora queda atrás como algo mustio e insípido. Al final el escritor no podrá ya ni habitar en sus escritos.

52

De dónde trae la cigüeña a los niños.—Cada ser humano tiene un prototipo en los cuentos; no hay más que ponerse a buscarlo. Ahí está la bella que pregunta al espejo si es la más bella de todas, como la reina de Blancanieves. Es ansiosa y descontentadiza hasta la muerte; fue creada a imagen de la cabra que repite una y otra vez: «Estoy harta, no quiero una hoja más, meeh.» Ahí está el hombre lleno de preocupaciones, pero incansable, parecido a la vieja y arrugada mujer del leñador, que encuentra al buen Dios sin saberlo y es bendecida junto con todos los suyos por haberle ayudado. Otro es el hombre que de mozo recorre el mundo en busca de fortuna, vence a muchos gigantes, pero acaba sus días en Nueva York. Una se interna en la jungla de la ciudad cual Caperucita llevándole a la abuela un pedazo de pastel y una botella de vino, y no es otra la que se desnuda para el amor con la misma infantil inocencia que la niña de los táleros de plata. El pillo descubre su poderosa alma salvaje, no puede perderse con los amigos, forma el grupo de músicos de Bremen, lo conduce a la cueva de los ladrones, gana en astucia a los maleantes, pero termina volviendo a casa. Con ojos anhelosos contempla el rey rana, un *snob* incurable, a la princesa y no puede renunciar a la esperanza de que lo libere.

53

Proezas.—Los hábitos idiomáticos de Schiller recuerdan al joven de origen humilde que tímidamente empieza a hacerse oír en

la buena sociedad para adquirir notoriedad: modestos e insolentes. La verbosidad y la sentenciosidad alemanas son imitaciones de los franceses, pero practicadas en la mesa de tertulias. El pequeño burgués que se identifica con el poder que no tiene y a base de arrogancia lo agranda hasta el espíritu absoluto y el absoluto horror, se hace destacar mediante exigencias infinitas e inflexibles. Entre lo humanamente grandioso y sublime, que tienen en común todos los idealistas, que siempre quieren pisotear inhumanamente lo pequeño como mera existencia, y la ruda ostentación de los potentados burgueses existe el más íntimo acuerdo. Es propio de la categoría de los gigantes del espíritu el reír estruendosamente, el explotar, el destrozar. Cuando hablan de creación se refieren a la voluntad convulsiva de la que se hinchan para forzar las cuestiones: del primado de la razón práctica al odio a la teoría no ha habido nunca más que un paso. Esta dinámica es propia de toda marcha idealista del pensamiento: hasta el esfuerzo inmenso de Hegel de detenerla por medio de sí misma sucumbió a ella. Pretender deducir el mundo en palabras a partir de un principio es la forma de comportamiento propia del que quiere usurpar el poder en lugar de oponerle resistencia. Los usurpadores dieron frecuente ocupación a Schiller. En la glorificación clasicista de la soberanía sobre la naturaleza se refleja lo vulgar e inferior por medio de la sistemática aplicación de la negación. Inmediatamente detrás del ideal está la vida. Los aromas de las rosas del Elíseo, demasiado beatificados para atribuirlos a la experiencia de una única rosa, huelen a tabaco de oficina, y el místico requisito lunar se creó a imagen de la lámpara de aceite a cuya exigua luz el estudiante suda preparando su examen. La debilidad ya utilizó su fuerza para denunciar como ideología las concepciones de la burguesía supuestamente ascendente en los tiempos en que tronaba contra la tiranía. En el más íntimo recinto del humanismo, en lo que es su verdadera alma, se agita prisionera la fiera humana que con el fascismo convertirá el mundo en prisión.

54

Los bandidos.—El kantiano Schiller es en igual medida menos sensual y más sensual que Goethe: tan abstracto como el que cae en la sexualidad. Esta, como deseo inmediato, convierte a todo en objeto de su acción, y de esa manera lo hace igual. «Amalia para la banda»— ante lo cual Luisa se pone alimonada. Las muje-

res de Casanova, que no por caso aparecen a menudo con iniciales en lugar de nombres, apenas se distinguen unas de otras, como tampoco las figuras que al compás del órgano mecánico de Sade forman complicadas pirámides. Algo de esta crudeza sexual, de esta incapacidad para distinguir, hay también en los grandes sistemas especulativos del idealismo, pese a todos los imperativos, y que encadena el espíritu alemán con la barbarie alemana. El ardor del campesino, a duras penas mantenido a raya por las amenazas de los clérigos, defendió como algo autónomo en la metafísica su derecho a reducir a su esencia propia todo lo que se le oponía con tan pocos escrúpulos como los lansquenetes a las mujeres de la ciudad conquistada. La pura acción *(Tathandlung)* es la vileza proyectada en «el cielo estrellado sobre nosotros». En cambio la mirada de largo alcance, contemplativa, ante la que se despliegan los hombres y las cosas, es siempre aquella en la que el impulso hacia el objeto queda detenido y sujeto a reflexión. La contemplación exenta de violencia, de la que procede todo el gozo de la verdad, está sujeta a la condición de que el contemplador no se asimile al objeto. Es la proximidad de la distancia. Sólo porque Tasso, al que los psicoanalistas atribuirían un carácter destructivo, se acobardaba ante la princesa y fue, como civilizado, víctima de la imposibilidad de lo inmediato, hablan Adelaida, Clara y Margarita el lenguaje directo y desembarazado que las convierte en imagen de la prehistoria. El reflejo de lo vital en las mujeres de Goethe hubo de pagarse con la renuncia y el alejamiento, y hay en ello algo superior a la mera resignación ante la victoria del orden. La contrafigura absoluta, símbolo de la unidad de lo sensual y lo abstracto, es Don Juan. Cuando Kerkegaard decía que en él la sensualidad era sólo principio, palpaba el escreto de la sensualidad misma. En la rígida perspectiva de ésta se halla, en tanto que no deja lugar al conocimiento de sí mismo, lo anónimo y desdichadamente universal que, en el negativo de la renovada soberanía del pensamiento, fatalmente se reproduce.

55

Atrevimiento.—Cuando en la comedia de Schnitzler *Reigen* * el poeta se acerca con delicadeza a la dulce muchacha —que representa la risueña contrafigura de la puritana—, le dice: «Anda, ¿por qué no tocas el piano?» Ella ni desconoce la finalidad de la proposición ni se resiste propiamente. Su reacción pertenece a un plano más profundo que el de las barreras convencionales o psicológicas. Delata la frigidez arcaica, el temor del animal hembra al apareamiento, que no le produce sino dolor. El placer es una adquisición tardía, apenas más antigua que la conciencia. Cuando se observa cómo los animales se unen compulsivamente, como bajo un hechizo, se comprende que decir «En el gusano alienta ya el placer» * es una mentira idealista más, por lo menos en lo que concierne a las jóvenes que viven el amor desde la falta de libertad y no lo conocen sino como objeto de coacción. Algo de esto ha permanecido en las mujeres, especialmente en las de la pequeña burguesía, hasta la era industrial tardía. El recuerdo del antiguo trauma pervive a pesar de que el dolor físico y el temor inmediato han sido eliminados por la civilización. La sociedad continúa reduciendo la entrega femenina a la condición de sacrificio de la que liberó a las mujeres. Ningún hombre que hiciera proposiciones a una infeliz muchacha dejaría de reconocer en la oposición de ésta —a menos que se halle embrutecido— el mudo momento de su derecho a la única prerrogativa que concede la sociedad patriarcal a la mujer, la cual, una vez persuadida tras el breve triunfo del «no» debe automáticamente cargar con las consecuencias. Ella sabe que, desde los orígenes, por ser la que consiente es al mismo tiempo la engañada. Y si a causa de ello se repliega en sí misma, tanto más se engañará. Esto es lo que encierra el consejo a la novicia que Wedekind pone en boca de la madama de un burdel: «Sólo hay un camino en este mundo para ser feliz, y es hacerlo todo porque los demás sean lo más felices posible.» El placer propio tiene como condición un rebajarse sin límites, situación de la que las mujeres, por su temor arcaico, son tan poco dueñas como los hombres en su presunción. No sólo la posibilidad objetiva, también la capacidad subjetiva de felicidad pertenece primariamente a la libertad.

* Palabra que significa baile en corro y que metafóricamente sintetiza las situaciones creadas en la obra: las relaciones de la prostituta con el soldado, de éste con la doncella, de la misma con el joven caballero, de tal caballero con la dama soltera, de ésta con el hombre casado y así hasta cerrar el corro con las relaciones del conde con la meretriz. Escrita en 1897, su intención era la de mostrar la igualdad de los hombres bajo el impulso sexual. [*N. del T.*]

56

Árbol genealógico.—Entre Ibsen y *Struwwelpeter* * existe la más profunda afinidad. Esta es del mismo género que el invariable parecido de las instantáneas de todos los caracteres que llenan todos los álbumes del siglo XIX. ¿No es *Zappel-Philipp* **, por el que pueden pasar los *espectros,* un verdadero drama familiar? ¿No describen los versos «y la madre miraba callada / a cada lado de la mesa» ** los aires de la esposa del banquero *Borkman*? ¿A qué puede atribuirse que *Suppen-Kaspar* ** acabe consumido sino a los pecados de su padre y a la memoria heredada de la culpa? A *Friederich* ** el furioso le hace tomar el *doctor Stockmann*, el *enemigo del pueblo*, que para aleccionarle le da al perro su salchicha, la amarga pero curativa medicina. *Paulinchen* ** jugando con los fósforos es la fotografía coloreada de la pequeña *Hilde Wangel* de la época en que su madrastra, la *dama del mar*, la dejó sola en casa, y el pequeño *Robert* ** volando más alto que la torre de la iglesia a causa del vendaval, su creador en persona. ¿Y qué otra cosa desea *Hans Guck-in-die-Luft* ** sino ver el sol? ¿Quién lo atrajo al agua sino la «*Rattenmamsell*» de *El pequeño Eyolf*, de la misma estirpe que *el sastre* ** con su tijera? Pero el severo poeta hace lo mismo que *der grosse Nikolas* **; sumerge las estampas infantiles de la modernidad en su gran tintero, las ennegrece con sus faltas y las saca agitándose como marionetas, y de ese modo abre su propio proceso.

57

Excavación.—En cuanto se pronuncia un nombre como el de Ibsen, inmediatamente se levantan voces tachándole a él y a sus personajes de anticuados y superados. Son las mismas que hace sesenta años se escandalizaban del elemento modernista disgrega-

* F. SCHILLER, *An die Freude,* 31. [*N. del T.*]

** Personajes del popular libro infantil de Heinrich Hoffmann (1798-1874), cada uno de los cuales encarna, en una breve historia versificada, las faltas del comportamiento infantil, y sufre unas consecuencias en cuya dureza no encontramos hoy otra ejemplaridad que la de la época. Entre dichos personajes, *Struwwelpeter*, que da título al libro, representa al niño desarreglado, *Zappel-Philipp* al revoltoso, *Suppen-Kaspar* al que se niega a comer y *Hans-Guck-in-die-Luft* al distraído o desatento. [*N. del T.*]

dor e inmoralmente atrevido de *Nora* y de *Espectros*. Ibsen, el burgués encarnizado, liberó su encarnizamiento sobre la sociedad de cuyos principios mismos recibió su inflexibilidad y sus ideales. Representó a los diputados de la mayoría compacta, que abucheaba al *enemigo del pueblo*, en un patético pero granítico monumento, y éstos no se sienten todavía adulados. De ahí que sigan estando a la orden del día. Donde las gentes razonables son unánimes en calificar la conducta de los no razonables puede sospecharse siempre un no logrado arrumbamiento, algunas dolorosas cicatrices. Tal ocurre con el tema de la mujer. Es cierto que con la disolución de la economía competitiva liberal-masculina, con la participación de las mujeres en el empleo público —que las hace tan independientes como los hombres dependientes—, con el encanto de la familia y el ablandamiento de los tabúes sexuales, el problema ya no es, en la superficie, tan «agudo». Pero la persistencia de la sociedad tradicional al mismo tiempo ha torcido la emancipación de la mujer. Nada es tan sintomático de la decadencia del movimiento obrero como que el propio obrero no tome nota de él. En el consentimiento a las mujeres de todas las actividades controladas posibles se esconde la permanencia en su deshumanización. En la gran empresa siguen siendo lo que fueron en la familia: objetos. No hay que pensar sólo en su sombría jornada laboral y en su vida en el seno de la profesión, que establece unas condiciones de trabajo de tipo doméstico cerrado en medio de las otras absurdas de la industria, sino también en ellas mismas. Dócilmente, sin ningún impulso en contra, reflejan la dominación y se identifican con ella. En lugar de solucionar el problema de la mujer, la sociedad masculina ha extendido de tal manera su principio, que las víctimas no son ya en absoluto capaces de hacerse cuestión de la cuestión misma. En la medida en que se les concede cierta cuantía de bienes mercantiles aceptan con unánime entusiasmo su suerte, dejan el pensamiento para los hombres, difaman todo tipo de reflexión que choque con el ideal de feminidad propagado por la industria cultural y se abandonan de grado y por entero a la esclavitud, en la que ven la realización de su sexo. Los defectos resultantes, que son el precio que han de pagar, y en primer término la estulticia neurótica, contribuyen a la permanencia de la situación. Ya en la época de Ibsen la mayoría de las mujeres que representaban algo en la burguesía estaban prontas a arremeter contra la hermana histérica que en su lugar optaba por el desesperado intento de escapar de la prisión de la sociedad que tan severamente les oponía a todas ellas sus

cuatro paredes. Pero sus nietas se reirán indulgentemente de la histérica sin sentirse afectadas y la entregarán a la asistencia social para ser sometida a un benéfico tratamiento. La histérica, que deseaba lo maravilloso, es ahora relevada por la loca furiosamente activa, que de ningún modo espera el triunfo del infortunio. Pero quizá eso sea lo que ocurre siempre con toda caducidad. Esta no es consecuencia de la mera distancia temporal, sino del juicio de la historia. Su expresión en las cosas es la vergüenza que se apodera del descendiente a la vista de la posibilidad pasada para cuya realización llegó tarde. Lo consumado puede olvidarse y a la vez conservarse en el presente. Anticuado sólo lo es lo que fracasó, la promesa rota de algo nuevo. No en vano se llaman «modernas» las mujeres de Ibsen. El odio a lo moderno y el odio a lo anticuado son lo mismo.

58

La verdad sobre Hedda Gabler.—El esteticismo del siglo XIX no puede entenderse históricamente desde sí mismo, sino únicamente en relación con la realidad que lo sostuvo: los conflictos sociales. En la base de la amoralidad está la mala conciencia. La crítica no hizo sino confrontar la sociedad burguesa, así en lo económico como en lo moral, con sus propias normas. En cambio al estrato dominante, cuidando de no caer sencillamente en la mentira apologética y su impotencia al modo de los poetas cortesanos y los novelistas conservadores, no le quedó otro recurso que el rechazo del principio por el que se regía la sociedad, esto es, su propia moral. Pero la nueva posición que ocupó el pensamiento burgués radical bajo la presión del que empezaba a abrirse paso no se agotó en la mera sustitución de la apariencia ideológica por una verdad proclamada con la furia de la autodestrucción, en permanente irritabilidad y dispuesta a la capitulación. La rebelión de lo bello contra lo bueno en el sentido burgués fue una rebelión contra la bondad. La bondad misma es la deformación de lo bueno. Al separar el principio moral del principio social y trasladarlo a la conciencia privada lo limita en un doble sentido. Renuncia a hacer realidad la situación de humana dignidad que se afirma en el principio moral. En cada uno de sus actos hay inscrito algo de consoladora resignación: tiende a la mitigación, no a la curación, y la conciencia de la incurabilidad termina pactando con aquélla. De ese modo la bondad es limitada también

en sí misma. Su falta está en la familiaridad. Aparenta relaciones directas entre los hombres y anula la distancia sólo mediante la cual puede el individuo protegerse de la manipulación de lo general. Precisamente en el contacto más estrecho es donde más dolorosamente experimenta la diferencia no superada. La condición de ajeno es el único antídoto de la enajenación. La efímera imagen de armonía con que se deleita la bondad no hace más que resaltar tanto más cruelmente en lo inconciliable el sufrimiento que imprudentemente niega. El atentado al buen gusto y al respeto —del que ninguna actitud bondadosa se libra— consuma la nivelación a que se opone la impotente utopía de lo bello. Así resultó ser desde los comienzos de la sociedad industrializada la decisión por lo malo no sólo anuncio de la barbarie, sino también máscara de lo bueno. Su nobleza se trocó en maldad al atraerse todo el odio y todo el resentimiento del orden establecido que inculcaba a sus subordinados el bien forzoso a fin de poder continuar siendo malo impunemente. Cuando Hedda Gabler mortifica a su tía Julle, persona infundida hasta la médula de buenos sentimientos; cuando intencionadamente le dice que el espantoso sombrero que se ha puesto para honrar a la hija del general debe ser el de la sirvienta, la insatisfecha no desahoga sádicamente su odio al viscoso matrimonio en la indefensa, sino que ofende a lo mejor, objeto de su aspiración, porque en lo mejor reconoce el agravio de lo bueno. De manera inconsciente y absurda ella defiende, frente a la vieja que adora a sus demañados sobrinos, lo absoluto. La víctima es Hedda Gabler, y no Julle. Lo bello, que cual idea fija domina a Hedda, se halla enfrentado a la moral ya antes de ridiculizarla. Pues lo bello se cierra a toda forma de lo general imponiendo de manera absoluta lo diferencial de la mera existencia, el azar que permitió lograrse a una cosa y a la otra no. En lo bello lo particular y opaco se afirma como norma, como lo único general, porque la normal generalidad se ha tornado demasiado transparente. De este modo reclama la igualdad de todo lo que no es libre. Pero del mismo modo se hace también culpable al negar juntamente con lo general la posibilidad de ir más allá de aquella mera existencia cuya opacidad no hace más que reflejar la falsedad de la mala generalidad. De esta suerte lo bello representa lo injusto frente a lo justo, y sin embargo lo hace justamente. En lo bello el incierto futuro sacrifica su víctima al Moloch del presente: como en su imperio no puede haber nada por sí bueno, él mismo se hace malo para, en su derrota, hacer culpable al juez. La vindicación de lo bello frente a lo bueno es la forma secularizada que

adquiere en la burguesía la obcecación del héroe de tragedia. En la inmanencia de la sociedad se halla obturada la conciencia de su esencia negativa, y la negación abstracta es lo único que le queda a la verdad. La antimoral, al rechazar lo inmoral que hay en la moral —la represión—, al mismo tiempo hace exclusivamente suyo su más íntimo motivo: que junto con la limitación desaparezca también la violencia. Por eso los motivos de la inflexible autocrítica burguesa coinciden de hecho con los materialistas, que son los que hacen a aquéllos conscientes de sí mismos.

59

Desde que lo vi.—El carácter femenino y el ideal de feminidad conforme al cual se halla modelado, son productos de la sociedad masculina. La imagen de la naturaleza no deforme brota primariamente de la deformación como su antítesis. Dondequiera que tal naturaleza pretende ser humana, la sociedad masculina aplica con plena soberanía en las mujeres su propio correctivo, mostrándose con su restricción como un maestro riguroso. El carácter femenino es una copia del «positivo» de la dominación. Así resulta tan mala como éste. Lo que dentro del sistemático enmascaramiento burgués se denomina en general naturaleza, es simplemente la cicatriz que deja la mutilación producida por la sociedad. Si es cierto el teorema psicoanalítico según el cual las mujeres viven su constitución psíquica como la consecuencia de una castración, éstas tienen en su neurosis una vislumbre de la verdad. La que cuando sangra experimenta el hecho como una herida, sabe más de sí misma que la que se siente como una flor porque a su marido así le conviene. La mentira no está solamente en decir que la naturaleza se afirma donde se la sufre y acata; lo que en la civilización se entiende por naturaleza es sustancialmente lo más alejado de toda naturaleza, el puro convertirse uno mismo en objeto. Aquella especie de feminidad basada en el instinto constituye en todos los casos el ideal por el que cada mujer debe violentamente —con violencia masculina— esforzarse: las mujercitas resultan ser hombrecitos. No hay más que observar, bajo el efecto de los celos, cómo tales mujeres femeninas disponen de su feminidad, cómo la acentúan según su conveniencia haciendo que sus ojos brillen y poniendo en juego su temperamento para saber cuán poca relación hay en ello con un inconsciente resguardado y no estropeado

por el intelecto. Su integridad y pureza es justamente obra del yo, de la censura, del intelecto, y es por eso por lo que la mujer se adapta con tan pocos conflictos al principio de realidad del orden racional. Las naturalezas femeninas son, sin excepción, conformistas. Que la insistencia de Nietzsche se detuviera aquí y tomase el modelo de la naturaleza femenina, sin examen y sin experiencia, de la civilización cristiana —de la que tan fundamentalmente desconfiaba—, es lo que acabó subordinando el esfuerzo de su pensamiento a la sociedad burguesa. Cayó en la trampa de decir «la mujer» cuando hablaba de las mujeres. De ahí el pérfido consejo de no olvidar el látigo: la propia mujer es ya el efecto del látigo. La liberación de la naturaleza consiste en eliminar su autoposición. La glorificación del carácter femenino trae consigo la humillación de todas las que lo poseen.

60

Rehabilitación de la moral.—El amoralismo con el que Nietzsche embistió contra la vieja falsedad tampoco escapa al veredicto de la historia. Con la disolución de la religión y sus manifiestas secularizaciones filosóficas, las prohibiciones y su carácter restrictivo perdieron su acreditada razón de ser, su sustancialidad. Sin embargo, la producción material estaba al principio tan poco desarrollada que tenía motivos para anunciar que no había suficiente para todos. El que no criticaba la economía política en sí misma necesitaba apoyarse en el principio restrictivo, que entonces se interpretaba como aprovechamiento no racionalizado a costa del más débil. Los supuestos objetivos de esta situación se han modificado. No sólo a los ojos del inconformista o del burgués sujeto a restricciones tiene que parecer la restricción algo sobrante cuando tiene a la vista la posibilidad inmediata de la sobrada abundancia. El sentido implícito de la «moral de los señores», según el cual quien quiera vivir debe imponerse, se ha ido convirtiendo en una mentira más ruin que la sabiduría de los pastores decimonónicos. Si en Alemania los pequeños burgueses se han confirmado como «bestias rubias», ello no proviene en modo alguno de las peculiaridades nacionales, sino de que la bestialidad rubia, la rapiña social, se ha convertido ante la manifiesta abundancia en la actitud del provinciano, del filisteo deslumbrado; en suma: del que «se ha quedado con las ganas», contra el que se inventó la «moral de los señores». Si César Borgia resucitara se parecería a David

Friedrich Strauss y se llamaría Adolf Hitler. La prédica de la amoralidad fue cosa de aquellos darwinistas a quienes Nietzsche despreciaba y que proclamaban espasmódicamente como máxima la bárbara lucha por la existencia simplemente porque ya no tenían necesidad de la misma. La virtud de la distinción no puede ya consistir en tomar frente a los otros lo mejor, sino en cansarse de tomar y practicar realmente la «virtud de regalar», que para Nietzsche era exclusivamente una virtud penetrada de espíritu. Los ideales ascéticos encierran hoy una mayor resistencia a la vesania de la economía del provecho que hace sesenta años el extenuarse en la lucha contra la represión liberal. El amoralista podría, en fin, permitirse ser tan bondadoso, delicado, inegoísta y abierto como lo fue ya Nietzsche. Como una garantía de su indesmayada resistencia, Nietzsche se halla aún tan solitario como en los días en que expuso al mundo normal la máscara de lo malo para enseñar a la norma el temor de su propio absurdo.

61

Instancia de apelación.—Nietzsche expuso en el *Anticristo* el más vigoroso argumento no sólo contra la teología, sino también contra la metafísica: que la esperanza es confundida con la verdad; que la imposibilidad de vivir feliz o simplemente vivir sin pensar en un absoluto no presta legitimidad a tal pensamiento. Refuta en los cristianos la «prueba de la fuerza», según la cual la fe es verdad porque produce la bienaventuranza. Pues, «¿sería alguna vez la bienaventuranza —o, hablando técnicamente, el placer— una prueba de la verdad? Lo es tan poco, que casi aporta la prueba de lo contrario, y en todo caso induce a la máxima suspicacia acerca de la 'verdad' cuando en la pregunta '¿qué es verdadero?' hablan también sentimientos de placer. La prueba del 'placer' es una prueba de 'placer' —nada más; ¿a base de qué, por vida mía, estaría establecido que precisamente los juicios verdaderos producen más gusto que los falsos y que, de acuerdo con una armonía preestablecida, traen consigo necesariamente sentimientos agradables?» (Af. 50). Pero fue el mismo Nietzsche el que enseñó el *amor fati*, el «debes amar tu destino». Esta es, como dice en el epílogo al *Crepúsculo de los ídolos*, su naturaleza más íntima. Y habría entonces que preguntarse si existe algún otro motivo que lleve a amar lo que a uno le sucede y afirmar lo existente porque existe que el tener por verdadero aquello en lo que uno

espera. ¿No conduce esto de la existencia de *stubborn facts* a su instalación como valor supremo, a la misma falacia que Nietzsche rechaza en el acto de derivar la verdad de la esperanza? Si envía al manicomio la «bienaventuranza que procede de una idea fija», el origen del *amor fati* podría buscarse en el presidio. Aquel que ni ve ni tiene nada que amar acaba amando los muros de piedra y las ventanas enrejadas. En ambos casos rige la misma incapacidad de adaptación que, para poder mantenerse en medio del horror del mundo, atribuye realidad al deseo y sentido al contrasentido de la coerción. No menos que en el *credo quia absurdum* se arrastra la resignación en el *amor fati*, ensalzamiento del absurdo de los absurdos, hacia la cruz frente a la dominación. Al final la esperanza, tal como se la arranca a la realidad cuando aquélla niega a ésta, es la única figura que toma la verdad. Sin esperanza, la idea de la verdad apenas sería pensable, y la falsedad cardinal es hacer pasar la existencia mal conocida por la verdad sólo porque ha sido conocida. Es aquí mucho más que en lo contrario donde radica el crimen de la teología, cuyo proceso impulsó Nietzsche sin haber arribado a la última instancia. En uno de los más vigorosos pasajes de su crítica tildó al cristianismo de mitología: «¡El sacrificio expiatorio, y en su forma más repugnante, más bárbara, el sacrificio del inocente por los pecados de los culpables! ¡Qué horrendo paganismo!» (Af. 41). Pero no otra cosa es el amor al destino que la sanción absoluta de la infinitud de tal sacrificio. Es el mito lo que separa la crítica de Nietzsche a los mitos de la verdad.

62

Breves disquisiciones.—Cuando se relee uno de los libros más especulativos de Anatole France, como el *Jardín d'Épicure*, en medio de toda la gratitud por sus iluminaciones no puede uno librarse de cierta sensación penosa que no llega a explicarse suficientemente ni por la faceta anticuada, que los renegados irracionalistas franceses tan celosamente resaltan, ni por la vanidad personal. Pero por servir ésta de pretexto a la envidia —porque necesariamente en todo espíritu se da un momento de vanidad—, tan pronto como aparece se revela la razón de la penosidad. Esta acompaña a lo contemplativo, al tomarse tiempo, a la normalmente dispersa homilía, al índice indulgentemente alzado. El contenido crítico de las ideas es desmentido por el gesto divagatorio, ya fa-

miliar desde la aparición de los profesores al servicio del estado, y la ironía con que el imitador de Voltaire revela en las portadas de sus libros su pertenencia a la *Académie Française* se vuelve contra el sarcástico. Su exposición oculta en toda acentuada humanidad un elemento de violencia: puede permitirse hablar así, nadie interrumpe al maestro. Algo de la usurpación latente en toda docencia y en toda lectura de viva voz se halla concentrado en la lúcida construcción de los períodos, que tanta ociosidad reserva para las cosas más fastidiosas. Inequívoco signo de latente desprecio de lo humano en el último abogado de la dignidad humana es la impavidez con que escribe trivialidades, como si nadie pudiera atreverse a advertirlas: «L'artiste doit aimer la vie et nous montrer qu'elle est belle. Sans lui, nous en douterions.» Pero lo que en las meditaciones arcaicamente estilizadas de France es manifiesto afecta larvadamente a toda reflexión que defiende el privilegio de rehuir la inmediatez de los objetivos. La tranquilidad se convierte en la misma mentira en que después de todo incurre la premura de la inmediatez. Mientras el pensamiento, en su contenido, se opone a la incontenible marea del horror, pueden los nervios, el órgano táctil de la conciencia histórica, percibir en la forma del pensamiento mismo, más aún, en el hecho de que todavía se permita ser pensamiento, el rastro de la complicidad con el mundo, al cual se le hacen ya concesiones en el mismo instante en que uno se retira lejos de él para hacerlo objeto de filosofía. En esa soberanía, sin la cual es imposible pensar, se enfatiza el privilegio que a uno se le concede. La aversión al mismo se ha ido poco a poco convirtiendo en el más grave impedimento para la teoría: si uno se mantiene en ella, tiene que enmudecer, y si no, se vuelve tosco y vulgar por la confianza en la propia cultura. Incluso el aborrecible desdoblamiento del hablar en la conversación profesional y la estrictamente convencional hace sospechar la imposibilidad de decir lo que se piensa sin arrogancia y sin asesinar el tiempo del otro. La más urgente exigencia que como mínimo debe mantenerse para cualquier forma de exposición es la de no cerrar los ojos a tales experiencias, sino evidenciarlas por medio del *tempo,* la concisión, la densidad y hasta la descortesía misma.

63

Muerte de la inmortalidad.—Flaubert, de quien se refiere la afirmación de que él despreciaba la fama, sobre la que asentó toda su vida, se encontraba en la conciencia de semejante contradicción tan a gusto como el burgués acomodado que una vez escribió *Madame Bovary.* Frente a la corrupta opinión pública, frente a la prensa, contra la que ya reaccionaba a la manera de Kraus, creyó poder confiar en la posteridad, la de una burguesía liberada del hechizo de la estupidez que le honraría como su auténtico crítico. Pero subestimó la estupidez: la sociedad que él defendía no puede llamarse tal, y con su despliegue hacia la totalidad ha desplegado también la estupidez de la inteligencia al grado de lo absoluto. Ello está consumiendo las reservas de energía del intelectual. Ya no puede esperar en la posteridad sin caer, aunque fuera en la forma de una concordancia con los grandes espíritus, en el conformismo. Pero en cuanto renuncia a tal esperanza, se introduce en su labor un elemento de fanatismo e intransigencia dispuesto desde el principio a trocarse en cínica capitulación. La fama, en cuanto resultado de procesos objetivos dentro de la sociedad de mercado, que tenía algo de contingente y a menudo versátil, mas también el halo de la justicia y la libre elección, está liquidada. Se ha transformado por entero en una función de los órganos de propaganda a sueldo y se mide por la inversión que arriesga el portador del nombre o los grupos interesados que hay tras él. El *claquer,* que todavía parecía a los ojos de Daumier una aberración, ha perdido mientras tanto como agente oficial del sistema cultural su irrespetabilidad. Los escritores que quieren hacer carrera hablan de sus agentes con tanta naturalidad como sus antepasados del editor, que ya se valía hasta cierto punto de la publicidad. Se toma el ser conocido, y, por tanto, la posibilidad en la perduración —¿pues qué probabilidad de ser recordado tiene en la sociedad hiperorganizada lo que no hubiese sido antes conocido?—, como asunto de personal gestión, y como antes en la Iglesia se compra ahora a los lacayos de los *trusts* la expectativa de la inmortalidad. Vana ilusión. Como la memoria caprichosa y el completo olvido siempre han ido juntos, la disposición planificada sobre la fama y el recuerdo conduce irremisiblemente a la nada, cuyo sabor puede ya anticipadamente notarse en la condición héctica de todas las celebridades. Los célebres no se sienten del todo bien. Hacen de sí mismos artículos de mercado y se ven a sí mismos extraños e incomprensibles, como imágenes de muertos vivientes. En el pretencioso cuidado de sus nimbos desperdician la energía eficaz, única que podría perdurar. La inhumana indiferencia y el desprecio que automáticamente cae sobre las derrumba-

das grandezas de la industria cultural desvelan la verdad sobre su celebridad sin que por ello deban abrigar aquellos que rehúsan tener parte en esa industria mayores esperanzas respecto a la posteridad. De ese modo experimenta el intelectual la fragilidad de su secreta motivación, y frente a ello no puede hacer otra cosa que subrayar esta evidencia.

64

Moral y estilo.—El escritor siempre podrá hacer la experiencia de que cuanto más precisa, esmerada y adecuadamente se expresa, más difícil de entender es el resultado literario, mientras que cuando lo hace de forma laxa e irresponsable se ve recompensado con una segura inteligibilidad. De nada sirve evitar ascéticamente todos los elementos del lenguaje especializado y todas las alusiones a esferas culturales no establecidas. El rigor y la pureza de la trama discursiva, aun en la extrema sencillez, más bien crean un vacío. El abandono, el nadar con la corriente familiar del discurso, es un signo de vinculación y contacto: se sabe lo que se quiere porque se sabe lo que el otro quiere. Centrar la expresión en la cosa en lugar de la comunicación es sospechoso: lo específico, lo que no está acogido al esquematismo, parece una desconsideración, una señal de hosquedad, casi de desequilibrio. La lógica de nuestro tiempo, tan envanecida de su claridad, ingenuamente ha dado recibimiento a tal perversión dentro de la categoría del lenguaje cotidiano. La expresión vaga permite al que la oye hacerse una idea aproximada de qué es lo que le agrada y lo que en definitiva opina. La rigurosa contrae una obligación con la univocidad de la concepción, con el esfuerzo del concepto, cualidades a las que a los hombres conscientemente se desacostumbra pidiéndoles la suspensión de los juicios corrientes respecto a todo contenido y, con ello, una automarginación a la que enérgicamente se resisten. Sólo lo que no necesitan entender les es inteligible; sólo lo en verdad enajenado, la palabra acuñada por el comercio, les hace efecto como familiar que es. Pocas cosas hay que contribuyan tanto a la desmoralización de los intelectuales. Quien quiera evitarla deberá ver en todo consejo de atender sobre todo a la comunicación una traición a lo comunicado.

65

Gazuza.—Oponer el argot de los trabajadores al lenguaje culto es reaccionario. El ocio, y aun el orgullo y la arrogancia, han prestado al lenguaje del estrato superior algo de independencia y autodisciplina. De ese modo entra en contradicción con su propio ámbito social. Al querer dar órdenes se vuelve contra los señores que lo utilizan para ordenar y dimite del servicio a sus intereses. Pero en el lenguaje de los sometidos sólo el dominio ha dejado su expresión, arrebatándoles incluso la justicia que la palabra autónoma y no mutilada promete a cuantos son lo bastante libres para pronunciarla sin rencor. El lenguaje proletario obedece al dictado del hambre. El pobre mastica las palabras para saciarse con ellas. Espera obtener de su espíritu objetivo el poderoso alimento que la sociedad le niega; llena de ellas una boca que no tiene nada que morder. Se venga así en el lenguaje. Ultraja el cuerpo de la lengua que no le dejan amar repitiendo con sorda violencia el ultraje que a él mismo se le hizo. Incluso lo mejor de los modismos del norte berlinés o de los *cockneys,* la facundia y la gracia natural, se resiente del efecto de, para poder sobreponerse sin desesperación a situaciones desesperadas, reírse, a la vez que del enemigo, de sí mismo, dando así la razón al curso del mundo. Si el lenguaje escrito codifica la alienación de las clases, ésta no puede eliminarse con la regresión al lenguaje hablado, sino sólo como consecuencia de la más rigurosa objetividad del lenguaje. Sólo el hablar que conserva en sí el lenguaje escrito libera al habla humana de la mentira de que ésta es ya humana.

66

Mélange.—El usual argumento de la tolerancia, de que todos los hombres y todas las razas son iguales, es un *boomerang.* Se expone a una fácil refutación por los sentidos, y hasta las más concluyentes pruebas antropológicas de que los judíos no constituyen ninguna raza apenas podrán modificar, en el caso del *pogrom,* el hecho de que los totalitarios sepan perfectamente a quiénes quieren eliminar y a quiénes no. De poco serviría querer proclamar frente a ello como un ideal la igualdad de todo lo que tiene rostro humano en lugar de darla por supuesta como un hecho. La utopía abstracta sería demasiado fácilmente compatible con las más astutas tendencias de la sociedad. Que todos los hom-

bres sean iguales es precisamente lo que mejor se ajusta a ella. Considera las diferencias reales o imaginarias como estigmas que testimonian que las cosas no se han llevado todavía demasiado lejos, que algo hay libre de la maquinaria, algo no del todo determinado por la totalidad. La técnica del campo de concentración acaba haciendo a los confinados como sus vigilantes, a los asesinados asesinos. La diferencia racial se lleva a lo absoluto a fin de poder eliminarla absolutamente, lo que sucedería cuando no quedase ya nada diferente. Una sociedad emancipada no sería, sin embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. La política, que ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea. En lugar de ello debería señalar la mala igualdad existente hoy, la identidad de los interesados en las filmaciones y en los armamentos, pero concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor. Cuando se le certifica al negro que él es exactamente igual que el blanco cuando no lo es, se le vuelve a hacer injusticia de forma larvada. Se le humilla de manera amistosa mediante una norma con la que necesariamente quedará atrás bajo la presión del sistema y cuyo cumplimiento sería además de dudoso mérito. Los partidarios de la tolerancia unitarista estarán así siempre inclinados a volverse intolerantes con todo grupo que no se amolde a ellos: el pujante entusiasmo por los negros se hace compatible con la indignación respecto a las maneras de los judíos. El *melting pot* fue una disposición del capitalismo industrial desatado. La idea de caer en él suscita la del martirio, no la de la democracia.

67

Exceso por exceso.—Lo que han hecho los alemanes escapa a la comprensión, y más aún a la psicológica, pues las atrocidades parecen de hecho haber sido practicadas más como medidas enajenadas de terror en una forma planificada y ciega que como actos realizados con espontánea complacencia. Según los relatos de algunos testigos, se torturaba sin placer, se asesinaba sin placer, y acaso por tal motivo más allá de toda medida. Sin embargo, la conciencia que quiera resistir lo indecible se verá una y otra vez abocada a intentar explicarlo, si no desea caer subjetivamente en la demencia que objetivamente domina. Entonces se impone la

idea de que el horror alemán es una venganza anticipada. El sistema basado en el crédito, en el que todo puede anticiparse, hasta la conquista del mundo, determina igualmente las acciones que preparan su propio final y el de toda la economía de mercado hasta llegar al suicidio de la dictadura. En los campos de concentración y las cámaras de gas se negociaba en cierto modo el derrumbe de Alemania. A nadie que hubiera asistido en Berlín a los primeros meses del dominio nacionalsocialista en 1933 pudo pasarle inadvertido el momento de mortal tristeza, el abandono semiinconsciente a los aires fatídicos que acompañaban a la embriaguez desatada, a los desfiles de antorchas y al retumbar de los tambores. ¡Con qué acentos de desesperanza sonaba la canción del «pueblo a las armas», la favorita canción alemana de aquellos meses, en la avenida *Unter den Linden*! La de un día para otro anunciada salvación de la patria llevaba desde el primer momento la expresión de la catástrofe, y ésta se ensayaba en los campos de concentración mientras el triunfo ahogaba en las calles su presentimiento. Este presentimiento no pide una explicación basada en el inconsciente colectivo, que sin duda pudo haber intervenido de forma bien perceptible. La situación alemana en el seno de la concurrencia imperialista era, en la guerra y en la paz, desesperada tanto en lo tocante a las materias primas disponibles como al potencial industrial. Todos y ninguno fueron demasiado estúpidos para reconocerlo. Mezclarse en la lucha final de la concurrencia significaba saltar al abismo, y antes se optó por empujar a los demás al mismo en la creencia de poder así disuadirse. La probabilidad de la empresa nacionalsocialista de compensar mediante un frente del terror y una prioridad temporal la desventaja en el volumen total de la producción, era minúscula. Los demás creyeron en ella más que los alemanes, que ni siquiera se alegraron por la toma de París. A medida que iban ganando hacían sus estragos como quien no tiene nada que perder. En los comienzos del imperialismo alemán aparece el «Crepúsculo de los dioses» wagneriano, la inspirada profecía del propio ocaso, cuya composición fue emprendida simultáneamente con la victoria en la guerra del setenta. En el mismo espíritu, dos años antes de la segunda guerra mundial se exhibía al pueblo alemán la película de la caída de su zepelín en Lakehurst. Tranquila, imperturbable sigue la nave su rumbo cuando, de repente, se precipita en picado. Cuando no queda salida, al impulso de aniquilación le es totalmente indiferente lo que nunca distinguió claramente: si se dirige contra otros o contra el propio sujeto.

68

Hombres que te miran.—La indignación por las atrocidades cometidas se hace menor cuanto menos parecidos son los afectados al lector normal, cuanto más oscuros, «sucios» y *dagos*. Esto dice tanto del crimen en sí como de los que lo presencian. En los antisemitas quizá el esquema social de la percepción esté configurado de tal modo que no les permite ver a los judíos como hombres. La tan oída afirmación de que los salvajes, los negros o los japoneses parecen animales, casi monos, contiene ya la clave del *pogrom*. Su posibilidad queda ya establecida desde el momento en que el ojo de un animal mortalmente herido da con el hombre. El empeño que éste pone en evitar esa mirada —«no es más que un animal»— se repite fatalmente en las crueldades infligidas a los hombres, en las que los ejecutores tienen continuamente que persuadirse del «sólo es un animal» porque ni en el caso del animal podían ya creérselo. En la sociedad represiva, el propio concepto del hombre es una parodia de la semejanza humana. El hecho de que los detentadores del poder vean como hombres lo que es sólo su propia imagen reflejada, en lugar de ver reflejado lo humano como lo diferenciado, se debe al mecanismo de la «proyección pática». El crimen es entonces el intento reiterado de ajustar a la razón el trastorno de esa falsa percepción mediante un trastorno mayor: lo que no se ha visto como hombre, siendo así que lo es, es convertido en cosa para que no pueda ya contradecir mediante movimiento alguno la mánica visión.

69

Gente corriente.—Quien niega las fuerzas históricas objetivas, fácilmente empleará como argumento el desenlace de la guerra. Los alemanes podrían haber ganado: que no lo consiguieran se debió a la estupidez de sus dirigentes. Las «estupideces» decisivas de Hitler, su negativa en plena guerra a emprender la lucha contra Inglaterra, su ataque a Rusia y América, tienen ahora su exacto sentido social, que de forma inevitable se desplegó en su propia dialéctica de cada paso racional al siguiente hasta desembocar en la catástrofe. Mas admitiendo que todo ello hubiera sido estupidez, ésta sería históricamente explicable: la estupidez no es en absoluto una cualidad natural, sino algo producido y reforzado por la

sociedad. La camarilla dominante en Alemania movió a la guerra porque se hallaba excluida de las posiciones del poder imperialista. Pero en esta exclusión era donde precisamente estaba la razón de aquel provincianismo, de aquella cerrilidad y ofuscación que hicieron a la política de Hitler y Ribbentrop incapaz de competir, y de su guerra un azar. El hecho de que estuvieran tan mal informados sobre el balance entre el interés económico global y el interés particular británico de los *tories* y sobre el poder del ejército rojo como lo estaban sus masas detrás del cordón del Tercer Reich, es inseparable de la determinación histórica del nacionalsocialismo y, casi se podría decir, de su poderío. La posibilidad de una acción audaz únicamente se basaba como tal posibilidad en que nada sabían de esto, y tal fue la razón de su fracaso. El retraso industrial de Alemania redujo a los políticos que querían tomar la delantera, y que para ello no tenían más cualificación que la de los infelices, a su inmediata y limitada experiencia, la de la fachada política. No veían ante sí otra cosa que la multitud que los aclamaba y a sus intimidados compañeros de negociación: esto les privó de la posibilidad de entrever el poder objetivo de las grandes masas de capital. La venganza inmanente en Hitler consiste en que éste, el verdugo de la sociedad liberal, era sin embargo, por su estado de conciencia, demasiado «liberal» para reconocer cómo bajo la cubierta del liberalismo se constituía en el exterior la dominación irresistible del potencial industrial. Él, que como ningún otro burgués adivinó la falsedad del liberalismo, no llegó sin embargo a adivinar del todo el poder que hay tras él, la tendencia social que tuvo realmente en Hitler su pregonero. Su conciencia estaba reducida a la situación del competidor derrotado y miope, y ella fue el punto de partida para reorganizarla mediante un procedimiento sumario. Necesariamente hubo de sonar para los alemanes la hora de esa estupidez. Pues sólo aquellos que en economía mundial y conocimiento del mundo eran en igual medida limitados pudieron atraerles a la guerra y encaminar su testarudez hacia una empresa no moderada por ninguna reflexión. La estupidez de Hitler fue una astucia de la razón.

70

Opinión de diletante.—El Tercer Reich no logró producir ninguna obra de arte, ninguna creación del pensamiento que hubiera

satisfecho siquiera la mísera exigencia liberal del «nivel». La desintegración de la humanidad y la conservación de los bienes del espíritu eran tan poco compatibles como el refugio antiaéreo y el nido de la cigüeña, y la cultura belicosamente renovada tenía ya desde el primer día el aspecto de las ciudades en sus últimos días: un montón de escombros. La población opuso al menos una resistencia pasiva. Pero las energías culturales supuestamente liberadas en modo alguno fueron absorbidas por el ámbito técnico, político y militar. La barbarie es realmente la totalidad y llega a triunfar sobre su propio espíritu. Esto se puede percibir en la estrategia. La era fascista no la llevó a su florecimiento, sino que acabó con ella. Las grandes concepciones militares eran inseparables de la astucia, de la fantasía, casi de la sagacidad y la iniciativa privadas. Pertenecían a una disciplina relativamente independiente del proceso de la producción. La norma era que el resultado final fuera siempre fruto de innovaciones especializadas, como la disposición diagonal de las tropas en la batalla o el perfeccionamiento de la artillería. En todo ello había algo de las cualidades del empresario burgués autónomo. Aníbal provenía de mercaderes, no de héroes, y Napoleón de la revolución democrática. El momento de competencia burguesa en la conducción de la guerra se hundió con el fascismo. Este elevó a lo absoluto la idea básica de la estrategia: el aprovechamiento de la desproporción temporal entre un frente organizado para matar constituido en una nación y el potencial total de las demás. Mas al inventar los fascistas, como consecuencia de esta idea, la guerra total y suprimir la diferencia entre el ejército y la industria, ellos mismos han liquidado la estrategia. Esta se ha quedado anticuada como los sones de las bandas militares y las imágenes de las fragatas. Pero los medios de que se sirvió para ello eran ya aestratégicos: la acumulación del material más potente en puntos concretos, el burdo avance frontal y el confinamiento mecánico de los adversarios reducidos tras las líneas de avance. Este principio, puramente cuantitativo y carente de sorpresa, y a consecuencia de ello dondequiera «público» y fusionado con la propaganda, no resultó suficiente. Los aliados, infinitamente más ricos en recursos económicos, sólo necesitaron sobrepujar la táctica alemana para aplastar a Hitler. La inercia y el desánimo de la guerra, el derrotismo generalizado, que contribuyeron a la perduración del infortunio, estaban motivados por la decadencia de la estrategia. Cuando todas las acciones son matemáticamente calculadas adquieren un carácter estúpido. Con escarnio de la idea de que cualquiera podría gobernar

el estado, la guerra es conducida con la ayuda del radar y las plataformas artificiales de la manera como se la representa un escolar clavando banderitas. Spengler esperaba de la decadencia de Occidente la edad de oro de los ingenieros. Pero la perspectiva que se le ofrece a ésta es la de la decadencia de la técnica misma.

71

Pseudómenos.—El poder magnético que sobre los hombres ejercen las ideologías, aun conociendo ya sus entresijos, se explica, más allá de toda psicología, por el derrumbe objetivamente determinado de la evidencia lógica como tal. Se ha llegado al punto en que la mentira suena como verdad, y la verdad como mentira. Cada pronunciamiento, cada noticia, cada pensamiento están preformados por los centros de la industria cultural. Lo que no lleva el sello familiar de tal preformación carece de antemano de todo crédito, y más todavía desde que las instituciones de la opinión pública acompañan a cuanto sale de ellas de mil comprobantes fácticos y de todas las pruebas que la manipulación total puede recabar. La verdad que intenta oponerse no tiene simplemente carácter de inverosímil, sino que es incluso demasiado pobre como para entrar en competencia con el altamente concentrado aparato de la difusión. El extremo alemán es ilustrativo de todo este mecanismo. Cuando los nacionalsocialistas empezaron a torturar, no sólo aterrorizaron a la población interior y exterior, sino que a la vez se sentían tanto más seguros frente a todo desvelamiento cuanto más crecían en salvajismo las atrocidades. Su poco crédito hizo fácil no creer lo que por mor de la deseada paz no se quería creer, con lo que a la vez se capitulaba ante aquellos hechos. Los atemorizados tienden a asegurar que hay mucha exageración: hasta en plena guerra eran mal recibidos por la prensa inglesa los detalles sobre los campos de concentración. En el mundo ilustrado toda atrocidad necesariamente se convierte en una invención. Pues el falseamiento de la verdad tiene un núcleo al que el inconsciente reacciona con ansiedad. Este no anhela simplemente el horror. El fascismo es de hecho tanto menos «ideológico» cuanto más directamente proclama el principio del dominio, que en otros lugares se mantiene oculto. Lo que las democracias le han contrapuesto siempre como humano puede fácilmente recusarlo observando que no es de toda humanidad, sino de su imagen ilusoria de lo que

decididamente se deshizo. Pero los hombres han llegado a tal desesperación de la cultura que, en cuanto se lo piden, desechan lo ocasionalmente mejor cuando el mundo decide complacer a su maldad reconociendo cuán malo es. Las fuerzas políticas opositoras están, sin embargo, obligadas a servirse una y otra vez de la mentira si no quieren verse completamente anuladas por destructivas. Cuanto más profunda es su diferencia con lo establecido, que sin embargo les procura refugio frente al desapacible futuro, tanto más fácil les resulta a los fascistas cargarles la falsedad. Sólo la mentira absoluta tiene aún libertad para decir de cualquier modo la verdad. En la confusión de la verdad con la mentira, que casi excluye la conservación de la diferencia y hace de la fijación del más simple conocimiento un trabajo de Sísifo, se anuncia la victoria, en la organización lógica, del principio militarmente derribado. Las mentiras tienen las piernas largas: se adelantan al tiempo. La transposición de todas las cuestiones acerca de la verdad a cuestiones del poder, al que la propia verdad no puede sustraerse si no quiere ser aniquilada por el poder, no ya reprime, como en los antiguos despotismos, sino que se apodera sin resto de la disyunción entre lo verdadero y lo falso, a cuya eliminación cooperan activamente los mercenarios de la lógica. Hitler, del que nadie puede decir si murió o escapó, está aún vivo.

72

Segunda cosecha.—Quizá el talento no sea en el fondo otra cosa que un furor felizmente sublimado, la capacidad de concentrar en una paciente contemplación aquellas energías que en otro tiempo crecían hasta la desmesura, llevando a la destrucción de los objetos que se les resistían, y de renunciar al misterio de los objetos en la misma escasa medida en que antes se estaba satisfecho hasta que no se le arrancaba al maltratado juguete la voz lastimera. ¿Quién no ha observado en la cara del que se halla sumido en sus pensamientos, del apartado de los objetos prácticos, rasgos de la misma agresividad que preferentemente se manifiesta en la práctica? ¿No se siente el productor a sí mismo en medio de su exaltación como un ser embrutecido, como un «furioso trabajador»? ¿No necesita precisamente de ese furor para liberarse de la perplejidad y del furor por la perplejidad? ¿No se arranca lo conciliador primariamente a lo destructor?

Actualmente la mayoría da coces con el aguijón.

Cómo en algunas cosas hay registrados gestos y, por tanto, modos de comportamiento: las pantuflas —«*Schlappen*», *slippers*— están diseñadas para meter los pies sin ayuda de la mano. Son símbolos del odio a inclinarse.

Que en la sociedad represiva la libertad y la desfachatez conducen a lo mismo, lo atestiguan los gestos despreocupados de los mozalbetes que preguntan «cuánto cuesta la vida» cuando todavía no venden su trabajo. Como signo de que no están sujetos a nadie y, por tanto, a nadie deben respeto, se meten las manos en los bolsillos. Pero los codos que les quedan fuera los tienen preparados para empujar a cualquiera que se interponga en su camino.

Un alemán es un hombre que no puede decir ninguna mentira sin creérsela él mismo.

La frase «eso no viene al caso», que hubiera hecho fortuna en el Berlín de los años veinte, es potencialmente una toma del poder. Pues pretende que la voluntad privada, fundada a veces en derechos reales de disposición, pero la mayoría de ellas en la mera desfachatez, represente directamente la necesidad objetiva, que no admite ninguna objeción. En el fondo es como la negación del hombre de negocios en bancarrota a pagarle a su asociado un solo penique en la orgullosa conciencia de que a él ya nada se le puede sacar. El artificio del abogado trapacero se presenta jactanciosamente como heroica entereza: forma verbal de la usurpación. Tal desplante define por igual el auge y la caída del nacionalsocialismo.

Que a la vista de la existencia de grandes fábricas de pan la súplica del pan nuestro de cada día se haya convertido en una simple metáfora a la vez que en expresión de viva desesperación, dice más contra la posibilidad del cristianismo que toda crítica ilustrada de la vida de Jesús.

El antisemitismo es el rumor sobre los judíos.

Los extranjerismos son los judíos de la lengua.



Una tarde de abrumadora tristeza me sorprendí a mí mismo en el uso de un subjuntivo ridículamente incorrecto de un verbo, ya desusado en alemán, procedente del dialecto de mi ciudad natal. Desde los primeros años escolares no había vuelto a escuchar aquel familiar barbarismo, y menos aún a emplearlo. La melancolía que incontenible descendía a los abismos de la infancia despertó allá en el fondo la vieja voz que sordamente me requería. El lenguaje me devolvió como un eco la humillación que la desventura me causaba olvidándose de lo que yo era.

La segunda parte del *Fausto,* reputada de oscura y alegórica, está tan llena de expresiones corrientes como puede estarlo *Guillermo Tell.* La transparencia, la sencillez de un texto no se halla en proporción directa con el hecho de que llegue a formar parte de la tradición. Lo esotérico, lo que siempre reclama una nueva interpretación, puede crear esa autoridad que, ora en una frase, ora en una obra, se atribuye al que alcanza la posteridad.

Toda obra de arte es un delito a bajo precio.

Las tragedias que, por medio del «estilo», más rigurosamente mantienen la distancia de lo que meramente existe son también aquellas que, con procesiones, máscaras y víctimas, más fielmente conservan la memoria de la demonología de los primitivos.

La pobreza del amanecer en la *Sinfonía de los Alpes* de Richard Strauss no es el mero efecto de secuencias banales, sino de la brillantez misma. Pues ningún amanecer, incluso en las altas montañas, es pomposo, triunfal, majestuoso, sino que apunta débil y tímido, como con la esperanza de que lo que vaya a suceder sea bueno, y es precisamente en esa sencillez de la potente luz donde radica su emocionante grandiosidad.

Por la voz de una mujer al teléfono puede saberse si la que habla es bonita. El timbre devuelve como seguridad, naturalidad y cuidado de la voz todas las miradas de admiración y deseo de que alguna vez haya sido objeto. Expresa el doble sentido de la palabra latina *gratia*: gracia y gratuidad. El oído percibe lo que es propio del ojo porque ambos viven la experiencia de una misma belleza. A ésta la reconoce desde el primer momento: certeza íntima de lo nunca visto.

Cuando uno se despierta en mitad de un sueño, aun del más desagradable, se siente frustrado y con la impresión de haber sido engañado para bien suyo. Sueños felices realizados los hay en verdad tan poco como, en expresión de Schubert, música feliz. Aun los más hermosos llevan aparejada como una mácula su diferencia con la realidad, la consciencia del carácter ilusorio de lo que producen. De ahí que los sueños más bellos parezcan como estropeados. Esta experiencia se encuentra insuperablemente plasmada en la descripción del teatro al aire libre de Oklahoma que hace Kafka en *América.*

Con la felicidad acontece igual que con la verdad: no se la tiene, sino que se está en ella. Sí, la felicidad no es más que un estar envuelto, trasunto de la seguridad del seno materno. Por eso ningún ser feliz puede saber que lo es. Para ver la felicidad tendría que salir de ella: sería entonces como un recién nacido. El que dice que es feliz miente en la medida en que lo jura, pecando así contra la felicidad. Sólo le es fiel el que dice: yo fui feliz. La única relación de la conciencia con la felicidad es el agradecimiento: ahí radica su incomparable dignidad.

Al niño que regresa de las vacaciones, la casa le resulta nueva, fresca, festiva. Pero nada ha cambiado en ella desde que la abandonó. El solo hecho de olvidar las obligaciones que le recuerdan cada mueble, cada ventana, cada lámpara, devuelve a éstos su paz sabática, y por unos minutos se halla tan en concordia con las estancias, habitaciones y pasillos de la casa como a lo largo de toda la vida le afirmará la mentira. Acaso no de otro modo aparezca el mundo —casi sin cambio alguno—, a la perpetua luz de su festividad, cuando ya no esté bajo la ley del trabajo y al que regresa a casa le resulten las obligaciones tan fáciles como el juego en las vacaciones.

Desde que ya no se pueden arrancar flores para adorno de la amada como ofrenda única, compensada al cargar voluntariamente el entusiasmo por una con la injusticia hacia el resto, reunir flores ha llegado a resultar algo funesto. Sólo sirve para eternizar lo pasajero apresándolo. Pero nada más nocivo: el ramo sin perfume, el recuerdo celebrado, matan lo permanente al querer conservarlo. El instante fugaz puede revivir en el murmullo del olvido sin más que recibir el rayo de luz que lo haga destellar; querer poseer ese instante es ya perderlo. El ramo opulento que por orden de

la madre acarrea el niño a casa puede reducirse a una visión cotidiana, como el ramo artificial desde hace sesenta años, y a la postre sucede como en las fotografías ávidamente tomadas durante el viaje, en las que aparecen dispersos por el paisaje como trozos suyos los que nada vieron de él, arrancándole como recuerdos las vistas caídas en la nada del olvido. Pero el que, cautivado, envía flores, instintivamente irá a por aquellas de aspecto perecedero.

Tenemos que agradecer nuestra vida a la diferencia entre la trama económica, el industrialismo tardío y la fachada política. Para la crítica teórica la diferencia es de poca monta: por todas partes puede evidenciarse el carácter aparente de la supuesta opinión pública y el primado de la economía en las decisiones personales. Mas para innumerables individuos es esa delgada y efímera envoltura la razón de toda su existencia. Precisamente aquellos de cuyo pensamiento y acción depende el cambio —lo único esencial—, deben su existencia a lo inesencial, a la apariencia, incluso a lo que, en contraste con las grandes leyes de la evolución histórica, puede parecer simple accidente. Pero ¿no resulta así afectada toda la construcción de esencia y apariencia? Medido por el concepto, lo individual se ha tornado de hecho algo tan perfectamente nulo como anticipó la filosofía hegeliana; pero *sub specie individuatonis* lo esencial es la absoluta contingencia, el sobrevivir resignado y en cierto modo anormal. El mundo es el sistema del horror, mas por lo mismo le hace demasiado honor el que lo piensa totalmente como sistema, pues su principio unificador es la desunión, la cual logra la conciliación imponiendo la inconciliabilidad de lo universal y lo particular. Su esencia *(Wesen)* es la deformidad *(Unwesen)*; pero su apariencia, la mentira, es, en virtud de su persistencia, el asiento de la verdad.

73

Desviación.—Sobre la decadencia del movimiento obrero es ilustrativo el optimismo de sus militantes. Este parece acrecentarse con la firme consolidación del mundo capitalista. Los iniciadores nunca consideraron su éxito garantizado, y por eso se guardaron durante toda su vida de decir inconveniencias a las organizaciones obreras. Actualmente, como la posición del adversario y su poder sobre la conciencia de las masas se han fortalecido infinitamente, se considera reaccionaria toda tentativa de modificar precipitadamente esa conciencia mediante la denuncia de la complicidad. Todo aquel que combina la crítica del capitalismo con la crítica del proletariado —que cada vez refleja más las tendencias evolutivas del capitalismo—, se hace sospechoso. El elemento negativo del pensamiento es mal visto cuando se sale de las fronteras de clase. La filosofía del kaiser Guillermo —«no soporto a los pesimistas»— se ha introducido en las filas de los mismos que aquél quiso destruir. Al que señalaba el cese de toda oposición espontánea por parte de los trabajadores alemanes, se le replicaba que todo estaba transcurriendo de un modo que hacía imposible juicio alguno; al que no se encuentra en el preciso lugar en que se encuentran las desgraciadas víctimas alemanas de la guerra aérea, el mismo al que ésta le parecía bien mientras se dirigiera contra los otros, que no debe precipitarse y que, además, son inminentes las reformas agrarias de Rumania y Yugoslavia. Sin embargo, conforme va desapareciendo la expectativa racional de que el destino de la sociedad tome realmente otro rumbo, con tanto más fervor repiten los viejos términos masa, solidaridad, partido, lucha de clases. Cuando ya no se mantiene entre los militantes de la plataforma de izquierda ninguna concepción crítica de la economía política; cuando sus periódicos proclaman diariamente sin la menor idea tesis que sobrepujan a todo revisionismo, pero que carecen totalmente de significado y, por expresa indicación, pueden sustituirse al día siguiente por otras contrarias, los oídos de los adeptos a esta línea muestran su aptitud musical tan pronto como suena la más mínima nota de desconsideración hacia las consignas enajenadas de la teoría. El optimismo vocinglero es propio del patriotismo internacional. El leal tiene que decidirse por un pueblo, no importa cuál. Pero en el concepto dogmático del pueblo, en el reconocimiento de la supuesta comunidad de destino entre los hombres como instancia para la acción, se halla implícitamente negada la idea de una sociedad emancipada de las imposiciones de la naturaleza.

El optimismo vocinglero es la perversión de un motivo que se impuso en otros días: el de que no era posible esperar. Confiando en el estado de la técnica se concebía el cambio como algo inminente, como posibilidad más inmediata. Las concepciones que implicaban largos períodos de tiempo, cautelas y medidas pedagógicas para la población se hacían sospechosas de abandono de la meta que tenían propuesta. La voluntad autónoma había encontrado entonces su expresión en un optimismo equivalente al desprecio de la muerte. De todo ello sólo ha quedado la envoltura,

la fe en el poder y la grandeza de la organización en sí, sin disposición a actuar y, además, impregnada de la convicción destructiva de que la espontaneidad ya no es posible, aunque al final vencerá el ejército rojo. El persistente control de que todos manifiesten su confianza en que las cosas saldrán bien, hace a los inflexibles sospechosos de derrotistas y renegados. En los cuentos, los adivinos que surgían de lo desconocido eran nuncios de las mayores venturas. Hoy, cuando el abandono de la utopía se parece a su realización tanto como el Anticristo al Paráclito, la palabra agorero se ha convertido en insulto hasta entre los que están abajo. El optimismo de izquierda repite la insidiosa superstición burguesa de que no hay que atraer al demonio, sino atender a lo positivo. «¿Al señor no le gusta el mundo? Pues que busque otro mejor» —tal es el lenguaje del realismo socialista.

74

Mamut.—Hace unos años circulaba por los periódicos americanos la noticia del hallazgo de un dinosaurio conservado entero en el estado de Utah. Se afirmaba que el ejemplar había sobrevivido a los de su género y era millones de años más joven que los hasta ahora conocidos. Este tipo de noticias, igual que la insoportable moda humorística del monstruo del lago Ness y la película *King-Kong*, es una proyección colectiva del monstruoso estado totalista. La colectividad se prepara para afrontar sus horrores habituándose a figuras gigantescas. En la absurda inclinación a aceptarlas intenta desesperadamente la humanidad caída en la impotencia incorporar a la experiencia lo que se burla de toda experiencia. Pero la representación de animales primitivos vivos o extinguidos hace pocos millones de años no acaba ahí. La esperanza que anhela la actualidad de lo más remoto apunta al convencimiento de que los seres de la creación puedan superar el agravio que les ha hecho el hombre, si no a éste mismo, y surja una especie mejor que al fin lo consiga. De esta misma esperanza surgieron los parques zoológicos. Estos vienen dispuestos conforme al modelo del arca de Noé, pues desde que existen la clase burguesa espera el diluvio. La utilidad de los parques zoológicos para el entretenimiento y la enseñanza parece un flojo pretexto. Estos son alegorías del ejemplar o la pareja que se resiste al destino que a la especie en cuanto especie le está deparado. De ahí que los

parques zoológicos, de tan variados inquilinos, de las grandes ciudades europeas produzcan efectos degenerativos: más de dos elefantes, dos jirafas o un hipopótamo es perjudicial. Nada se arregla con las instalaciones de Hagenbeck a base de fosos y con eliminación de rejas, que traicionan el modelo del arca proponiendo una salvación que sólo el Ararat puede prometer. Niegan la libertad de la criatura tanto más perfectamente cuanto más invisibles hacen los encierros cuya vista pudiera encender el ansia del espacio abierto. Son respecto a unos zoos aceptables lo que los jardines botánicos respecto a las selvas tropicales. Cuanto más puramente la civilización conserva y trasplanta la naturaleza, más inexorablemente queda ésta dominada. Puede permitirse abarcar zonas naturales cada vez mayores y dejarlas, dentro de sus contornos, aparentemente intactas, mientras que antes la elección y la explotación de trozos aislados daban testimonio de la necesidad de imponerse a la naturaleza. El tigre que sin parar va de un lado a otro de su jaula refleja aún de forma negativa con su paso inquieto algo de humanidad, pero no el que retoza al otro lado de los fosos insalvables. La clásica belleza de la vida animal de Brehm radica en el hecho de que describe a todos los animales tal como se muestran a través de las rejas de los parques zoológicos, e incluso se acrecienta cuando cita las descripciones de la vida animal en su estado salvaje procedentes de naturalistas imaginativos. Mas también la verdad de que el animal en la jaula sufre más que en las instalaciones libres, de que Hagenbeck represente de hecho un progreso en humanidad, dice algo sobre la inevitabilidad del encierro. Este es una consecuencia de la historia. Los parques zoológicos son en su auténtica configuración productos del imperialismo colonial del siglo XIX. Comenzaron a prosperar a raíz de la colonización de regiones salvajes de Africa y Asia Central, que pagaban tributos simbólicos con formas animales. El valor del tributo se medía por lo exótico, por lo difícil de encontrar. El desarrollo de la técnica acabó con ello eliminando lo exótico. El león criado en una granja está tan domesticado como el caballo, sometido hace tiempo a un control de natalidad. Pero el milenio aún no ha llegado. Sólo en la propia irracionalidad de la cultura, en los rincones y los muros, a los que además hay que añadir las vallas, torres y bastiones de los parques zoológicos dispersos por ciudades, puede conservarse la naturaleza. La racionalización de la cultura, que abre sus ventanas a la naturaleza, la absorbe por entero eliminando junto con la diferencia el principio mismo de la cultura, la posibilidad de la reconciliación.

75

Frío albergue.—El romanticismo de la desilusión de Schubert eligió lleno de presentimientos, en el ciclo cuyo lugar central lo ocupan las palabras «He acabado con todos los sueños», el nombre de posada ya sólo para el cementerio. La *fata morgana* del país de Jauja está afectada de la rigidez cadavérica. Huéspedes y patrón están embrujados. Los primeros tienen prisa. Por ellos ni se quitarían el sombrero. Sobre incómodos asientos se les conmina, pasándoles la nota y cediendo a la presión moral de los que esperan detrás, a abandonar cuanto antes el local, que para mayor burla se sigue llamando *café*. Pero el patrón, con todos sus colaboradores, no lo es ya propiamente hablando, sino un empleado. Probablemente la decadencia de la hospedería data de la disolución de la antigua unidad de albergue y burdel, cuyo recuerdo pervive nostálgico en cada mirada que se echa a la camarera puesta para ser vista y a los gestos delatadores de las doncellas. Pero desde que se expurgó al oficio hostelero, la más digna profesión de la esfera de la circulación, de la última ambigüedad, como la que aún guarda la palabra tráfico, las cosas han empeorado. Paso a paso, y siempre con argumentos irrebatibles, los medios aniquilan el fin. La división del trabajo, el sistema de funciones automatizadas, tiene por efecto el que a nadie le importe nada el bienestar del cliente. Nadie puede ya leer en su rostro lo que le apetece, dado que el camarero ya no conoce los platos, y si se le ocurre recomendar alguna cosa debe cargar con los reproches de haberse excedido en sus competencias. Nadie se apresura a servir al cliente que espera largo rato cuando el que le atiende está ocupado: el cuidado de la institución, que culmina en el caso de la prisión, se parece al que existe en la clínica alrededor del sujeto, que es administrado como un objeto. Es comprensible que el restaurante esté separado del hotel, del estuche vacío de las habitaciones, por hostiles abismos, como no lo son menos las limitaciones del tiempo en la comida y en el insufrible *room service,* de donde se huye hacia el *drugstore,* el ostentoso establecimiento tras de cuyo inhospitalario mostrador un malabarista de huevos fritos, lonchas de jamón y bolas de helado se presenta como último resto de hospitalidad. Pero en el hotel toda pregunta imprevista es respondida por el mismo portero señalando parsimoniosamente otro mostrador casi siempre abandonado. La objeción de que en todo esto no hay que ver sino una rezongante *laudatio temporis acti* no es convincente. ¿Quién no preferiría el *Blauer Stern* de Praga o el *Österreichischer Hof* de Salzburgo aunque tuviera que recorrer el pasillo para ir al baño y no le despertase a primera hora la infalible calefacción central? Cuanto más nos acercamos a la esfera de la existencia inmediata, corpórea, más cuestionable se hace el progreso, pírrica victoria de la producción fetichizada. A veces tal progreso se horroriza de sí mismo y trata de devolver la unidad, si bien de manera puramente simbólica, a las funciones del trabajo separadas de forma calculada. Entonces surgen figuras como la *hostess,* especie de patrona sintética. Como ésta en realidad no se cuida de nada, no reúne mediante ninguna disposición real las funciones escindidas y enfriadas, sino que se limita a los vanos gestos de bienvenida y en todo caso al control de los empleados, su aspecto es el de una mujer marchita fastidiosamente guapa, tiesamente esbelta y forzadamente juvenil. Su verdadero fin es el de velar por que el cliente que entra ni siquiera pueda escoger él mismo su mesa, puesto que el negocio está por encima de él. Su encanto es el reverso de la gravedad que ostenta el encargado de la expulsión.

76

Cena de gala.—Cómo se ensamblan hoy el progreso y la regresión, lo vemos en el concepto de las posibilidades técnicas. Los procedimientos mecánicos de reproducción se han desarrollado y establecido independientemente de lo que se reproduce. Estos pasan por progresistas, y lo que no participa de ellos por reaccionario y provinciano. Semejante creencia es fomentada con tanto mayor empeño cuando los superaparatos, si por cualquier motivo pierden utilidad, amenazan con convertirse en una mala inversión. Pero como su desarrollo afecta de forma esencial a lo que bajo el liberalismo se llamaba presentación, y a la vez su propio peso aplasta al producto mismo —al que después de todo el aparato le es algo externo—, la adecuación de las necesidades al aparato tiene por consecuencia la muerte de las exigencias materiales. El celo fascinado con que se consume cada nuevo procedimiento no sólo crea indiferencia hacia lo producido, sino que también favorece la trastería estacionaria y la idiotez calculada. Es la revalidación en nuevas paráfrasis de la vieja cursilería como *haute nouveauté.* El progreso técnico responde al terco y estúpido deseo de no adquirir nunca baraturas, de no quedar de espaldas al proceso

de producción desatado sin importar cuál sea el sentido de lo producido. En todas partes la concurrencia, la congestión, las colas de espera sustituyen a toda necesidad en alguna medida racional. Apenas es menor la aversión hacia una composición de carácter radical o demasiado moderna que la aversión hacia una película con sólo tres meses en cartel, prefiriéndose a cualquier precio la más reciente, aunque en nada se diferencie de la anterior. Como la clientela de la sociedad de masas desea estar inmediatamente a la última, no puede dejar escapar nada. Así como el aficionado del siglo XIX era capaz de asistir sólo a un acto de la ópera por su actitud un tanto bárbara de no permitir que ningún espectáculo pudiera acortar el disfrute de su cena, con el tiempo la barbarie actual, a la que se le ha privado del recurso a la cena, no puede de ningún modo saciarse con su cultura. Todo programa debe seguirse hasta el final, todo *best seller* debe leerse y toda proyección ha de presenciarse, mientras dure en la brecha, en las salas principales. La abundancia de las cosas consumidas indiscriminadamente se vuelve funesta. Hace imposible orientarse en ella, y así como en los monstruosos almacenes hay que buscarse un guía, también la población, ahogada en ofertas, espera al suyo.

77

Subasta.—La técnica desencadenada elimina el lujo, pero no porque conceda privilegio a los derechos del hombre, sino porque con su elevación general del *standard* amputa la posibilidad de encontrar satisfacción. El tren rápido que atraviesa el contienente en dos días y tres noches es un milagro, pero el viaje en él nada tiene del extinto esplendor del *train bleu.* Lo que constituía el placer de viajar, empezando por las señales de despedida a través de la ventanilla abierta y continuando por la atenta solicitud de los que recibían las propinas, el ceremonial de la comida y la sensación constante de estar gozando de un privilegio que nada quita a nadie, todo eso ha desaparecido juntamente con la gente elegante que antes de la partida solía pasear por los *perrons* y que ahora es inútil buscar en los *halls* de los más distinguidos hoteles. El acto de plegar las escalerillas del tren significa, aun para el pasajero del expreso más caro, que debe ajustarse como un prisionero a las ordenanzas de la compañía. Ciertamente ésta le devuelve en servicios el valor exactamente calculado de su dinero,

pero no le concede nada que no venga establecido como un derecho mínimo. ¿A quién se le ocurriría, conociendo semejantes condiciones, hacer como antaño un viaje con su amada de París a Niza? Sin embargo, no es posible liberarse de la sospecha de que, por otra parte, el lujo disidente, ruidosamente anunciado, lleva siempre anejo un elemento de veleidad, de artificial ostentación. Su misión es antes la de permitir a los adinerados, según la teoría de Veblen, convencerse a sí mismos y a los demás de su *status* que la de satisfacer sus cada vez más indiferenciadas necesidades. Si el Cadillac debe aventajar al Chevrolet porque cuesta más, tal superioridad procede, sin embargo, a diferencia de la del viejo Rolls Royce, de un plan general establecido que astutamente emplea allá mejores cilindros, tuercas y accesorios que aquí sin que el esquema básico de la producción en masa haya variado un ápice: sólo se necesitarían unos ligeros cambios en la producción para transformar el Chevrolet en un Cadillac. De ese modo, el lujo queda socavado. Porque en medio de la fungibilidad general sigue latiendo sin excepción la felicidad de lo no fungible. Ningún empeño de la humanidad, ningún razonamiento formal puede impedir que el fastuoso vestido de una lo deban llevar veinte mil. Bajo el capitalismo, la utopía de lo cualitativo —lo que debido a su diferencia y singularidad no desaparece entre las relaciones de cambio dominantes— se acoge al carácter fetichista. Pero esa promesa de felicidad que contiene el lujo presupone a su vez el privilegio y la desigualdad económica, justo una sociedad basada en la fungibilidad. De ese modo, lo cualitativo mismo se torna un caso particular de la cuantificación, lo no fungible se hace fungible, el lujo se convierte en confort y al final en un *gadget* sin sentido. En semejante círculo, el principio del lujo sucumbiría aun sin la tendencia a la nivelación propia de la sociedad de masas, de la que los reaccionarios sentimentalmente se indignan. La consistencia íntima del lujo no es indiferente a lo que le acontece a lo inútil con su total integración en el reino de lo útil. Sus residuos, incluidos objetos de la mayor calidad, ya parecen morralla. Las exquisiteces con que los más ricos llenan sus casas ansían desamparadas un museo que, sin embargo, y como bien observa Valéry, mata el sentido de la pintura y la escultura, que sólo su madre, la arquitectura, colocaba en su lugar. Pero inmovilizadas en las mansiones de aquellos a quienes nada les une, les echan en cara la forma de existencia que la propiedad privada ha ido dándoles con el tiempo. Si las antigüedades con que los millonarios decoraban sus residencias hasta la primera guerra mundial

aún tenían interés debido a que exaltaban la idea de la vivienda burguesa hasta hacer de ella un sueño —un sueño angustioso—, pero sin llegar a recargarla, las decoraciones chinescas a las que entretanto se ha pasado soportan mal al propietario, que sólo se halla a gusto en la luz y el aire empañados por el lujo. El nuevo lujo es un contrasentido en el que ya sólo pueden vivir los falsos príncipes rusos establecidos como decoradores de interiores entre las gentes de Hollywood. Las líneas del gusto avanzado convergen en el ascetismo. El niño que antes se embriagaba con rubíes y esmeraldas en la lectura de *Las mil y una noches* se interroga ahora en qué consiste propiamente la felicidad que crea la posesión de tales piedras, las cuales no aparecen precisamente descritas como medios de cambio, sino como tesoros. En esta pregunta entra en juego toda la dialéctica de la Ilustración. Esta es tan racional como irracional: racional en tanto que percibe la idolatría, e irracional en tanto que se vuelve contra su propio objetivo, que sólo puede hallarse donde no necesita acreditarse ante ninguna instancia e incluso ante ninguna intención: no hay felicidad sin fetichismo. Pero paulatinamente la escéptica pregunta infantil se ha ido extendiendo a todo lujo, y ni siquiera el nudo placer sensorial está a resguardo de ella. Para el ojo estético, que representa la inutilidad frente la utilidad, lo estético, separado con violencia de los fines, se torna antiestético porque expresa violencia: el lujo se convierte en brutalidad. Al final es absorbido por la servidumbre o conservado en una caricatura. La belleza que aún florece bajo el horror es puro sarcasmo y encierra fealdad. Pero aun así su efímera figura tiene su parte en la evitación del horror. Algo de esta paradoja hay en la base de todo arte, que hoy sale a la luz en la declaración de que el arte todavía existe. La idea arraigada de lo bello exige a la vez la afirmación y el rechazo de la felicidad.

78

Entre las montañas.—El cuento de «Blancanieves» expresa más acabadamente que ningún otro la melancolía. Su imagen más pura es la de la reina que contempla la nieve a través de la ventana con el deseo de que su hija sea como la viva e inanimada belleza de los copos, como el negro luto del marco de la ventana y como la roja sangre de su pinchazo; y luego muere en el alumbramiento. El buen final nada borra de esta imagen. Como la concesión es aquí la muerte, la salvación se queda en la apariencia. Porque una sensibilidad profunda no puede creer que despertara la que, cual una durmiente, yacía en el sarcófago de cristal. ¿No es el trozo envenenado de manzana que vomita con las sacudidas del viaje antes que un medio para el crimen el resto de una vida desasistida y proscrita, de la cual sólo verdaderamente se resarce cuando ya no se deja atraer por pérfidas vendedoras? Y qué tono desvaído el de la felicidad expresa en la frase: «A Blancanieves le pareció bien y se fue con él». Y cómo no la desmiente el maligno triunfo sobre la maldad. Así una voz nos dice, cuando esperamos la salvación, que la esperanza es vana, y sin embargo es ella sola, la impotente, la que nos permite dar un respiro. Toda contemplación no puede ya sino reproducir pacientemente la ambigüedad de la melancolía en nuevas figuras y aproximaciones. La verdad es inseparable de la ilusión de que alguna vez entre las figuras de la apariencia surja, inaparente, la salvación.

79

Intellectus sacrificium intellectus.—La suposición de que pensar en la decadencia de las emociones debida a la creciente objetividad beneficia a éstas o que simplemente les es indiferente, es ella misma una expresión del proceso de embotamiento. La división social del trabajo se vuelve contra el hombre por más que potencie el rendimiento aconsejable. Las capacidades, desarrolladas mediante los efectos recíprocos, menguan cuando se las desvincula unas de otras. El aforismo de Nietzsche: «El grado y tipo de sexualidad de un hombre alcanza hasta la última cumbre de su espíritu», es algo más que un mero hecho psicológico. Dado que las más distantes objetivaciones del pensamiento se nutren de los instintos, éste destruye con ellos la condición de sí mismo. ¿No es la memoria inseparable del amor, que desea conservar lo que en sí es pasajero? ¿No está cada movimiento de la fantasía producido por el deseo que, al transferir sus elementos, trasciende de lo existente a lo afectivo? ¿No está hasta la más simple percepción modelada por el temor a lo percibido o el apetito del mismo? Pero con la objetivación del mundo, el sentido objetivo de los conocimientos se ha ido desprendiendo cada vez más del fondo instintivo; mas también el conocimiento se detiene cuando su potencia objetivadora queda bajo el hechizo de los deseos. Pero

cuando los impulsos no están al mismo tiempo conservados en el pensamiento, que se zafa de tal hechizo, dejan de ser materia del conocimiento, y al pensamiento, que mata a su padre, el deseo, le sobreviene en venganza la estupidez. La memoria, en tanto no calculable, versátil e irracional, es declarada tabú. Y la consiguiente disnea intelectual, que se consuma en la pérdida de la dimensión histórica de la conciencia, inmediatamente reduce la apercepción sintética, que, como afirma Kant, es inseparable de la «reproducción en la imaginación», del recordar. La fantasía, hoy atribuida al resorte del inconsciente y proscrita en el conocimiento como rudimento pueril incapaz de juicio, es la que funda aquella relación entre los objetos en la que inalienablemente tiene su origen todo juicio: si se la excluye, con ello se está exorcizando el propio acto del conocimiento que es el juicio. Pero la castración de la percepción mediante la instancia de control que le deniega toda anticipación deseosa, fuerza a ésta al esquema de la repetición impotente de lo ya conocido. El hecho de que propiamente ya no sea posible ver, lleva al sacrificio del intelecto. Como bajo el resuelto primado del proceso de la producción desaparece el para qué de la razón al punto de rebajarse ésta al fetichismo de sí misma y del poder externo a ella, a la vez ella misma se degrada como instrumento pareciéndose a sus funcionarios, cuyo aparato mental sólo sirve al objetivo de impedir pensar. Una vez borrada la última huella emocional, sólo resta del pensar la tautología absoluta. La razón pura de aquellos que se han desembarazado por completo de la capacidad de «representarse un objeto sin su presencia», convergirá con la pura inconsciencia, con la imbecilidad en el sentido literal de la palabra, porque medido por el peregrino ideal realista del dato exento de categorías, todo conocimiento resulta falso, y cierto sólo aquello a lo que ni siquiera tiene ya aplicación la pregunta de si es cierto o falso. Que aquí se trata de tendencias de amplia penetración, se muestra a cada paso en la actividad científica, cuya intención es sojuzgar también a los restos que como ruinas indefensas quedan del mundo.

80

Diagnóstico.—Que con el tiempo el mundo se ha convertido en el sistema que los nacionalsocialistas injustificadamente vituperaban en la laxa república de Weimar, se pone de manifiesto

en la armonía preestablecida entre las instituciones y los que las sirven. Silenciosamente ha ido madurando una humanidad que apetece la coacción y la limitación que la absurda persistencia del dominio le impone. Mas estos hombres, favorecidos por la organización objetiva, poco a poco han ido usurpando aquellas funciones que propiamente son las que debían introducir la disonancia en el seno de la armonía preestablecida. Entre todos los dichos registrados se encuentra también el de que «toda presión produce una contrapresión»: si aquélla es lo suficientemente grande, ésta desaparece, y la sociedad da la impresión de querer prevenir la entropía de forma masiva mediante un mortal equilibrio de las tensiones. La actividad científica tiene su exacta correspondencia en el tipo de espíritu que pone en tensión: los científicos ya no necesitan ejercer violencia alguna sobre sí para acreditarse como voluntarios y celosos controladores de sí mismos. Hasta cuando se encuentran fuera de su actividad como seres totalmente humanos y racionales, en el momento en que piensan por obligación profesional se anquilosan en una pática estupidez. Pero lejos de ver en la prohibición de pensar algo hostil, lo que los aspirantes al cargo —y todos los científicos lo son— sienten es alivio. Como pensar les carga una responsabilidad subjetiva que les impide corresponder a su posición objetiva en el proceso de producción, renuncian a hacerlo, se encogen de hombros y se pasan al adversario. De la desgana de pensar resulta automáticamente la incapacidad de pensar: gentes que sin esfuerzo encuentran las más refinadas objeciones estadísticas cuando se trata de sabotear algún conocimiento, se muestran incapaces de hacer *ex cathedra* las más sencillas predicciones. Fustigan la especulación y matan en ella el sano sentido común. Los más inteligentes advierten el enfermamiento de su capacidad de pensar, puesto que ésta no entra en actividad universalmente, sino sólo en los órganos cuyos servicios ellos venden. Algunos incluso esperan con temor y vergüenza que les hagan admitir su defecto. Pero todos lo encuentran públicamente elevado a mérito moral y ven cómo se les reconoce por un ascetismo científico que para ellos no es tal, sino el secreto perfil de su debilidad. Su resentimiento aparece socialmente racionalizado bajo esta fórmula: pensar es acientífico. De este modo el mecanismo de control incrementó ciertas dimensiones de su fuerza intelectiva hasta límites extremos. La estupidez colectiva de los técnicos investigadores no es simplemente ausencia o regresión de sus capacidades intelectuales, sino una tumefacción en la propia capacidad de pensar que corroe a ésta usando de su

propia fuerza. El mal del masoquismo en los jóvenes intelectuales deriva del carácter maligno de su enfermedad.

81

Grande y pequeño.—Entre las fatales transferencias del terreno de la planificación económica a la teoría, que ya no se diferencia en nada de las líneas generales del todo, se cuenta la creencia en la administrabilidad del trabajo intelectual en función de aquello de lo que es necesario o racional ocuparse. Se juzga sobre el orden de las prioridades. Pero al despojar al pensamiento del momento de la espontaneidad, su necesidad queda cancelada. El pensamiento se reduce así a disposiciones sueltas y cambiantes. Igual que en la economía de guerra se decide sobre las prioridades en la distribución de las materias primas y en la fabricación de este o aquel tipo de armamento, se infiltra en las teorías una jerarquía de cosas importantes con ventaja para las cuestiones de especial actualidad o de especial relevancia y con aplazamiento o indulgente tolerancia de lo no principal, que sólo puede pasar como ornamento de los hechos fundamentales, como *finesse*. La noción de lo relevante se establece desde puntos de vista organizativos, y la de lo actual se mide por la tendencia objetiva más poderosa del momento. La esquematización de lo importante y lo accesorio suscribe en la forma el orden de valores de la praxis dominante aunque ésta lo contradiga en su contenido. En los orígenes de la filosofía progresista, en Bacon y Descartes, se encuentra ya establecido el culto de lo importante, pero un culto que al final mostrará su lado contrario a la libertad, su lado regresivo. La importancia puede ilustrarla el perro que durante el paseo se está minutos enteros olfateando todos los sitios de manera atenta, obstinada y enojosamente seria para, por fin, hacer sus necesidades, escarbar con sus patas y seguir su camino como si nada hubiese pasado. En tiempos primitivos, la vida y la muerte pudieron haber dependido de este acto; después de milenios de domesticación, se ha convertido en un vano ritual. Quién no pensará en esto cuando ve a una entidad seria discutir sobre la urgencia de ciertos problemas antes de disponerse el equipo de colaboradores a ejecutar las tareas cuidadosamente diseñadas y emplazadas. En todo lo importante hay algo de esta anacrónica testarudez, y su

fijación fascinada, la renuncia a la autognosis, llega a valer como criterio del pensamiento. Pero los grandes temas no son otra cosa que los olores primitivos que hacen detenerse al animal y, dado el caso, volverlos él a producir. Esto no significa que haya que ignorar la jerarquía de las cosas importantes. Como su trivialidad refleja la del sistema, está saturada de toda la violencia y estringencia del mismo. Pero el pensamiento no debe repetirla, sino proceder a su disolución al reproducirla. La división del mundo en cosas principales y accesarias, que desde siempre ha servido para neutralizar los fenómenos clave de la más extrema injusticia social como meras excepciones, hay que secundarla hasta conseguir convencerla de su propia falsedad. Ella misma, que todo lo convierte en objeto, tiene que convertirse en objeto del pensamiento, en lugar de ser la que dirige a éste. Los grandes temas podrán seguir presentándose, pero apenas de manera «temática» en el sentido tradicional, sino de forma fragmentaria y excéntrica. La barbarie de la magnitud en el sentido inmediato le quedó a la filosofía como una parte de la herencia de su temprana alianza con administradores y matemáticos: lo que no lleva el sello del hinchado proceso de la historia universal se confía a los procedimientos de las ciencias positivas. A la filosofía le ocurre entonces lo que a la mala pintura, que imagina que la dignidad de una obra y la celebridad que adquiere depende de la dignidad de los objetos representados; un cuadro de la batalla de Leipzig valdría más que una silla en perspectiva caballera. La diferencia del terreno conceptual con el artístico en nada altera la mala ingenuidad. Cuando el proceso de abstracción carga a toda conceptuación con la ilusión de la magnitud, al propio tiempo se acumula en él, por efecto de la reflexión y la visión clara, su antídoto: la autocrítica de la razón es su más auténtica moral. Lo contrario de ella, lo que se ve en la fase última de un pensamiento a disposición de sí mismo, no es otra cosa que la eliminación del sujeto. El gesto característico del trabajo teórico, que dispone de los temas según su importancia, es el de prescindir del que trabaja. El desarrollo de un número cada vez menor de capacidades técnicas puede bastar para equiparle suficientemente en la realización de las tareas que tiene asignadas. Pero es la subjetividad pensante lo que no puede integrarse en el círculo de tareas heterónomamente impuesto desde arriba: aquella supera a éste en la medida en que no forma parte del mismo, lo que hace de su existencia el supuesto de cada verdad objetivamente vinculante. El pragmatismo soberano, que

para encontrar la verdad sacrifica al sujeto, al mismo tiempo está desechando la verdad y la objetividad mismas.

82

A dos pasos.—El positivismo reduce todavía más la distancia del pensamiento a la realidad, una distancia que la propia realidad ya no tolera. Al no pretender ser más que algo provisional, meras abreviaturas de lo fáctico que ellos subsumen, los tímidos pensamientos ven desvanecerse, junto con su autonomía respecto a la realidad, su fuerza para penetrarla. Sólo en el distanciamiento de la vida cobra vida el pensamiento y queda ésta verdaderamente enraizada en la vida empírica. Si el pensamiento se refiere a los hechos y se mueve en la crítica de los mismos, no menos se mueve por la diferencia que establece. Este es su modo de expresar que lo que es no es del todo como él lo expresa. Le es esencial un momento de exageración, de desbordamiento de las cosas, de descargarse el peso de lo fáctico en virtud del cual, en lugar de proceder a la mera reproducción del ser, lo determina de forma a la vez estricta y libre. En esto, todo pensamiento se parece al juego con que Hegel, no menos que Nietzsche, comparaba la obra del espíritu. El lado no bárbaro de la filosofía radica en la tácita conciencia de ese elemento de irresponsabilidad, de bienaventuranza, que deriva de la fugacidad del pensamiento y que siempre escapa a aquello que enjuicia. Este exceso es lo que censura el espíritu positivista atribuyéndolo a un desvarío. Su diferencia con los hechos la convierte en simple falsedad, y el momento de juego en lujo en un mundo ante el cual las funciones intelectuales han de dar cuenta de cada minuto en su reloj registrador. Pero en cuanto el pensamiento niega su insuprimible distancia buscando excusa con mil argumentos sutiles en la exactitud literal, pierde entidad. Y si se sale del plano de lo virtual, de una anticipación a la que ningún dato particular puede plenamente corresponder, si lo que pretende es, en suma, ser en lugar de una interpretación un simple enunciado, todo cuanto enuncia se vuelve de hecho falso. Su apologética, inspirada por la inseguridad y la mala conciencia, puede refutarse en todos sus pasos probando la no identidad que él repele y que, sin embargo, lo constituye como pensamiento. Si, por el contrario, buscase excusa en la distancia como un privilegio, no ganaría nada, puesto que tendría que proclamar

dos clases de verdad, la de los hechos y la de los conceptos. Ello disolvería la verdad y denunciaría aún más al pensamiento. La distancia no es una zona de seguridad, sino un campo de tensiones. Esto no se manifiesta tanto en la mengua de la pretensión de verdad de los conceptos como en la delicadeza y fragilidad del pensar. Contra el positivismo no es conveniente ni el ergotismo ni la presunción, sino la prueba, mediante la crítica del conocimiento, de la imposibilidad de una coincidencia entre el concepto y lo que lo llena. La busca de unificación de los contrarios no es un esfuerzo siempre insatisfecho que al final halla su compensación, sino una posición ingenua e inexperta. Lo que el positivismo reprocha al pensamiento es algo que el pensamiento mil veces ha conocido y olvidado, y sólo en este saber y olvidar ha podido constituirse como tal pensamiento. Esa distancia del pensamiento a la realidad no es otra cosa que el precipitado de la historia en los conceptos. Operar con éstos sin distanciamiento es, con todo lo que de resignación pueda haber ahí —o tal vez precisamente por causa de ella—, cosa de niños. Pues el pensamiento tiene que apuntar más allá de su objeto precisamente porque nunca llega a alcanzarlo, y el positivismo se torna acrítico en tanto que confía en llegar a hacerlo y se imagina que sus vacilaciones se deben simplemente a su escrupulosidad. El pensamiento que trasciende tiene más radicalmente en cuenta su propia insuficiencia que el pensamiento dirigido por el aparato científico de control. Hace una extrapolación a fin de superar, casi siempre sin esperanzas, el demasiado poco mediante el desproporcionado esfuerzo del demasiado. Lo que se le reprocha a la filosofía como un absolutismo ilegítimo, su sello pretendidamente definitivo, surge precisamente del abismo de la relatividad. Las exageraciones de la metafísica especulativa son cicatrices del entendimiento que reflexiona, y únicamente lo indemostrado desenmascara la demostración como tautología. Por el contrario, la preservación inmediata de la relatividad, lo limitativo, lo que se mantiene en un ámbito conceptual acotado, justo por esa cautela se sustrae a la experiencia del límite, pensar el cual y sobrepasarlo significa lo mismo según la grandiosa visión de Hegel. En consecuencia, los relativistas serían los verdaderos, los malos absolutistas, a más de los burgueses, que quieren asegurar su conocimiento como si fuese una propiedad para luego más completamente perderla. Sólo la exigencia de lo incondicionado, el salto de la propia sombra, puede hacer justicia a lo relativo. Y asumiendo de esta manera la falsedad

llega al umbral de la verdad con la consciencia concreta de lo condicionado del conocimiento humano.

83

Vicepresidente.—Consejo al intelectual: no permitas que te sustituyan. La fungibilidad de las obras y las personas y la creencia de ella derivada de que todos tienen que poder hacerlo todo obran dentro del estado vigente como una cadena. El ideal igualitario de la sustituibilidad es un fraude si no está sustentado por el principio de la revocabilidad y la responsabilidad del *rank and file.* Es precisamente el más poderoso, el que menos hace, el que más puede cargar con el otro del que se preocupa y busca su beneficio. Lo cual parece colectivismo y sólo se queda en la sobreestima y la exclusión del trabajo merced a la disposición del trabajo ajeno. En la producción material está sólidamente asentada la sustituibilidad. La cuantificación de los procesos laborales disminuye de forma tendencial la diferencia entre lo que constituye la ocupación del director general y lo que constituye la del empleado de la gasolinera. Es una pobre ideología pensar que para la administración de un *trust* en las actuales condiciones se requiere más inteligencia, experiencia y preparación que para leer un manómetro. Pero mientras en la producción material hay un tenaz aferramiento a esta ideología, el espíritu de su opuesta cae en el vasallazgo. Tal es la cada vez más ruinosa doctrina de la *universitas literarum,* de la igualdad de todos en la república de las letras, la cual no solamente coloca a cada uno de controlador del otro, sino que además debe capacitarle para hacer igual de bien lo que el otro hace. La sustituibilidad somete las ideas al mismo procedimiento que el intercambio a las cosas. Lo inconmensurable queda apartado. Pero como el pensamiento ante todo tiene que criticar la omnímoda conmensurabilidad procedente de la relación de intercambio, se vuelve, en tanto relación espiritual de producción, contra la fuerza productiva. En el plano material, la sustituibilidad es ya algo posible, y la insustituibilidad el pretexto que lo impide; en la teoría a la que corresponde comprender este *quid pro quo,* la sustituibilidad sirve al aparato para prolongarse aun allá donde encuentra su oposición objetiva. Sólo la insustituibilidad podría contrarrestar la integración del espíritu en el área del empleo. La exigencia, admitida como cosa lógica, de que toda actividad espiritual tenga que ser algo dominable por cualquier miembro cualificado de la organización, convierte al más obtuso técnico científico en medida del espíritu: ¿de dónde habría de adquirir éste la capacidad para la crítica de su propia tecnificación? De este modo, la economía produce esa nivelación de la que luego se indigna con el gesto del «alto, al ladrón». La pregunta por la individualidad tiene que plantearse de forma nueva en la época de su liquidación. Cuando el individuo, como todos los procedimientos individualistas de producción, aparece históricamente anticuado y a la zaga de la técnica, le llega de nuevo, en cuanto sentenciado, el momento de decir la verdad frente al vencedor. Pues sólo él conserva, de una manera generalmente distorsionada, la vislumbre de lo que concede su derecho a toda tecnificación y de lo que ésta misma no puede a la vez tener conciencia. Como el progreso desatado no se manifiesta inmediatamente idéntico con el de la humanidad, lo que se le opone puede dar amparo al progreso. El lápiz y la goma de borrar son más útiles al pensamiento que un equipo de ayudantes. Quienes no deseen entregarse de lleno al individualismo de la producción espiritual ni lanzarse de cabeza al colectivismo de la sustituibilidad igualitaria y despectiva del hombre, están obligadas a un trabajo en común libre y solidario bajo una común responsabilidad. Todo lo demás será complicar el espíritu con las formas del comercio y, finalmente, con sus intereses.

84

Horario.—Pocas cosas distinguen tan profundamente la forma de vida que le correspondería al intelectual de la del burgués como el hecho de que aquél no admite la alternativa entre el trabajo y el placer. El trabajo, que —para ser justo con la realidad— no hace al sujeto del mismo todo el mal que después hará al otro, es placer aun en el esfuerzo más desesperado. La libertad que connota es la misma que la sociedad burguesa sólo reserva para el descanso a la vez que, mediante tal reglamentación, la anula. Y a la inversa: para quien sabe de la libertad, todos los placeres que esta sociedad tolera son insoportables, y fuera de su trabajo, que ciertamente incluye lo que los burgueses dejan para el término de la jornada bajo el nombre de «cultura», no puede entregarse a ningún placer distinto. *Work while you work, play while you*

play —tal es una de las reglas básicas de la autodisciplina represiva. Los padres para los que las buenas notas que su hijo traía a casa eran una cuestión de prestigio, no podían sufrir que éste se quedara largas horas de la noche leyendo o llegara a lo que entendían por fatigarse mentalmente. Pero por su necedad hablaba el ingenio de su clase. La desde Aristóteles pulimentada doctrina del justo medio como la virtud conforme a la razón, es, junto a otros, un intento de fundamentar la clasificación socialmente necesaria del hombre por funciones independientes entre sí tan firmemente que nadie logre pasar de unas a otras ni acordarse del hombre. Pero es tan difícil imaginarse a Nietzsche sentado hasta las cinco a la mesa de una oficina en cuya antesala la secretaria atiende al teléfono como jugando al golf cumplido el trabajo del día. Bajo la presión de la sociedad, sólo la ingeniosa combinación de trabajo y felicidad puede aún dejar abierto el camino a la auténtica experiencia. Esta cada vez se soporta menos. Incluso las llamadas profesiones intelectuales aparecen completamente desprovistas de placer por su similitud con el comercio. La atomización se abre paso no sólo entre los hombres, sino también dentro del individuo mismo, entre sus esferas vitales. Ninguna satisfacción puede proporcionar un trabajo que encima pierde su modestia funcional en la totalidad de los fines, y ninguna chispa de la reflexión puede producirse durante el tiempo libre, porque de hacerlo podría saltar en el mundo del trabajo y provocar su incendio. Cuando trabajo y esparcimiento se asemejan cada vez más en su estructura, más estrictamente se los separa mediante invisibles líneas de demarcación. De ambos han sido por igual excluidos el placer y el espíritu. En uno como en otro imperan la gravedad animal y la pseudoactividad.

85

Examen.—Al que, como se dice, se atiene a la praxis, al que tiene intereses que perseguir y planes que realizar, las personas con las que entra en contacto automáticamente se le convierten en amigos o enemigos. Y como consecuencia, al poner la atención en el modo como se adecuan a sus propósitos, las reduce de antemano a objetos: utilizables los unos, obstaculizadores los otros. Toda opinión discrepante aparece en el sistema de referencia de los

fines ya propuestos, sin el cual no puede hablarse de praxis, como molesta oposición, como sabotaje, como intriga; y toda adhesión, aunque provenga del interés más vulgar, se convierte en estímulo, en utilidad, en credencial para la coalición. De este modo se produce un empobrecimiento en las relaciones entre las personas: la capacidad para ver a éstas como tales y no como una función de la propia voluntad, pero sobre todo la capacidad de una oposición fecunda, la posibilidad de superarse a sí mismo mediante la asunción de lo contrario, se atrofian. En su lugar se instala un conocimiento de los hombres basado en juicios para el que, a la postre, el mejor es el menos malo y el peor no lo es tanto. Pero esta reacción, esquema de toda administración y de toda «política personal», por sí sola tiende ya, antes que toda formación política de la voluntad y toda fijación de rótulos, al fascismo. Quien hace del juicio sobre las aptitudes un asunto personal, ve a los enjuiciados, por una especie de necesidad tecnológica, como de los suyos o de los otros, como individuos de su especie o de otra, como sus cómplices o sus víctimas. La mirada fijamente inquisidora, hechizadora y hechizada, que caracteriza a todos los caudillos del terror tiene su modelo en la mirada evaluadora del *manager* que señala al aspirante su puesto —cuyo rostro se ilumina de una forma que inexorablemente se apagará en la claridad de la utilidad práctica o en la oscuridad y el descrédito de la inaptitud. El fin último es el examen médico presidido por la alternativa: o admisión o eliminación. La frase del Nuevo Testamento: «Quien no está conmigo está contra mí», ha permanecido desde siempre escrita en el corazón del antisemitismo. La nota fundamental de la dominación consiste en remitir al campo enemigo a todo aquel que, por cuestión de simple diferencia, no se identifica con ella: no sin razón es el término catolicismo una palabra griega para la latina totalidad —que los nacionalsocialistas han hecho realidad. Significa hacer equivaler lo diferente, ya sea por «desviación», ya sea por raza, a lo adverso. Con ello ha alcanzado el nacionalsocialismo la conciencia histórica de sí mismo. Carl Schmitt definió la esencia de lo político directamente mediante las categorías de lo amigo y lo enemigo. La progresión hacia esta conciencia implica la regresión hacia la conducta del niño, que o se halla a gusto o siente miedo. La reducción *a priori* a la relación amigo-enemigo es uno de los fenómenos primordiales de la nueva antropología. La libertad consiste no en elegir entre blanco y negro, sino en escapar de toda alternativa preestablecida.

86

Hänschen klein *.—El intelectual, y sobre todo el filosóficamente orientado, se halla desconectado de la praxis material: la repugnancia que le causa lo impulsa a ocuparse de las llamadas cosas del espíritu. Pero la praxis material no sólo es el supuesto de su propia existencia, sino que constituye también la base del mundo con cuya crítica su trabajo coincide. Si nada sabe de la base, su ocupación será vana. Se encuentra ante la alternativa de o informarse o volver la espalda a lo que detesta. Si se informa, se hace violencia a sí mismo, piensa en contra de sus impulsos y encima se expone al peligro de volverse él mismo tan vulgar como aquello de lo que se ocupa; porque la economía no se anda con bromas, y quien quiera comprenderla tiene que pensar «económicamente». Pero si hace caso omiso, hipostatiza su espíritu, conformado después de todo por la realidad económica, por la abstracta relación de cambio, como algo absoluto, cuando únicamente puede constituirse como tal espíritu en la reflexión sobre su propio carácter condicionado. El hombre espiritual se ve así inducido a confundir de forma vana e inconexa el reflejo con la cosa. La importancia simplistamente falaz que se atribuye a los productos del espíritu en la actividad cultural pública no hace sino añadir más sillares al muro que obtura el conocimiento de la brutalidad económica. El aislamiento del espíritu de la ocupación económica lleva a la ocupación espiritual a la cómoda ideología. Este dilema se transmite a las formas de comportamiento intelectual hasta en las más sutiles de sus reacciones. Sólo en el que hasta cierto punto se mantiene puro hay suficiente aversión, nervio, libertad y movilidad para oponerse al mundo; mas precisamente por esa ilusión de pureza —pues él vive como un «tercer hombre»— no ya sólo permite que el mundo triunfe fuera, sino incluso en lo más íntimo de sus pensamientos. Pero el que conoce demasiado bien el mecanismo tiende a ignorarlo; en él disminuyen las capacidades para la diferencia, y, como al otro el fetichismo de la cultura, le amenaza la recaída en la barbarie. Que los intelectuales sean los beneficiarios de la mala sociedad y a la vez aquellos de cuyo inútil trabajo social en gran medida depende la realización de una sociedad emancipada de la utilidad, no es una contradicción que haya que aceptar de una vez para siempre y, por ende, irrelevante. El modo de proceder el intelectual es un mal proceder. Experimenta

* Título de una popular canción infantil alemana. [*N. del T.*]

de una manera drástica como cuestión vital la lamentable alternativa ante la que disimuladamente coloca el capitalismo tardío a todos sus implicados: convertirse en adulto o permanecer en la infancia.

87

Club de lucha.—Existe un tipo de intelectual del que tanto más hay que desconfiar cuantas más adhesiones suscita por la honradez de su labor, por su «seriedad intelectual» y a menudo también temperado realismo. Son los hombres combativos que viven en permanente lucha consigo mismos, en medio de decisiones que comprometen a toda su persona. Pero la cosa no es tan terrible. Para este tan radical juego tienen a su disposición una segura armadura cuyo fácil empleo desmiente su «lucha con el ángel»: basta con hojear los libros del edictor Eugen Diederich o los de cierta especie de teólogos santones-emancipados. El enjundioso vocabulario despierta dudas sobre la limpieza en esas luchas que se organizan y resuelven en la intimidad. Las expresiones están todas ellas tomadas de la guerra, del peligro físico, de la aniquilación, pero meramente describen procesos de reflexión, procesos que en Kierkegaard o Nietzsche, por quienes estos luchadores muestran predilección, sí que llevaron aparejado el resultado mortal, lo que desde luego no ocurre con sus resistentes seguidores, que tanto invocan el riesgo. Mientras se atribuyen la sublimación de la lucha por la existencia como una doble honra, la de la espiritualización y la de la valentía, el momento de peligro queda neutralizado por la interiorización y reducido a la condición de ingrediente de una cosmovisión vanidosamente radical y perfectamente sana. La actitud ante el mundo exterior es de indiferente superioridad, no cuenta para nada ante la seriedad de la decisión; de ese modo se lo deja como está y se acaba por aceptarlo. Las expresiones incontroladas son ornamentos reproducibles, como los cauríes de las gimnastas con las que los luchadores tanto gustan de encontrarse. La danza de las espadas está previamente decidida. Es igual si vence el imperativo o el derecho del individuo; si el candidato consigue liberarse de la creencia personal en Dios o si la recupera; si se encuentra con el abismo del ser o con la conmovida vivencia del sentido: siempre se mantienen en pie. Pues el poder que dirige el conflicto —el *ethos*

de la responsabilidad y la sinceridad— es siempre de índole autoritaria, una máscara del estado. Si optan por los valores reconocidos, entonces todo está en orden. Y si llegan a determinaciones de carácter rebelde, entonces responden triunfadores a la demanda de hombres vistosos e independientes. En todos los casos reconocen como hijos legítimos los pasajes que pudieran hacerles contraer una responsabilidad, y en cuyo nombre se inició propiamente todo el proceso interno: la mirada bajo la cual parecen pelearse como dos escolares revoltosos es desde el principio la mirada severa. Ningún combate sin árbitro: toda la pelea está escenificada por la sociedad que toma cuerpo en el individuo, la cual vigila el combate a la vez que participa en él. La sociedad triunfa de modo tanto más fatal cuanto más se le oponen los resultados: los clérigos y los maestros cuya conciencia les obligaba a hacer confesiones ideológicas que les creaban problemas con las autoridades, siempre han simpatizado con la persecución y la contrarrevolución. Así como el conflicto autoconfirmado lleva asociado un elemento delirante, en el inicio de la dinámica del autotormento está la represión. Ellos despliegan toda su actividad anímica sólo porque no les fue permitido dar salida al delirio y al enojo y están dispuestos a traducir en la acción la lucha con el enemigo interior, pues en su opinión en el principio fue la acción. Su prototipo es Lutero, el inventor de la interioridad, el que arrojaba su tintero a la cabeza del demonio encarnado, que no existe, aludiendo ya a los campesinos y a los judíos. Sólo el espíritu deforme necesita del odio hacia sí mismo para, con una fuerza braquial, manifestar su modo de ser espiritual, que es el de la falsedad.

88

Payaso Augusto.—Aún se contempla con excesivo optimismo la liquidación total y definitiva del individuo. En su simple negación, en la eliminación de la mónada por obra de la solidaridad, estaría a la vez la salvación del ser individual, ya que sólo por su relación a lo general es un particular. La situación actual está muy lejos de ello. Los males no sobrevienen como expiación radical de lo pasado, sino cuando lo históricamente sentenciado es arrastrado como algo muerto, neutralizado e impotente y denigrado de modo indigno. En medio de las unidades humanas estandarizadas y administradas, el individuo continúa existiendo. Incluso está

bajo protección y adquiere el valor de un bien de monopolio. Pero la verdad es que no tiene otra función que la de su propia singularidad, no es más que una pieza de exposición, como los fetos que antaño suscitaban el asombro o la risa de los niños. Como ya no lleva una existencia económicamente independiente, su carácter entra en contradicción con su papel social objetivo. Precisamente por mantener esta contradicción vive protegido en un parque natural disfrutando de una ociosa contemplación. En América, a las individualidades importadas —que al ser importadas dejan de ser tales— se las llama *colorful personalities*. Su temperamento marcadamente impulsivo, sus chispeantes ocurrencias, su «originalidad», aunque sólo consista en una especial fealdad, y hasta sus galimatías utilizan lo humano como un traje de *clown*. Como están sometidos al mecanismo universal de la competencia y no pueden amoldarse al mercado ni arreglarse en él sino valiéndose de su fijo modo de ser diferente, se agarran con pasión al privilegio de su yo exagerando sus notas en tal grado que aniquilan completamente lo que son. Astutamente alardean de su ingenuidad, que, como rápidamente adivinan, tanto agrada a los que dictan las normas. Se venden como corazones cálidos dentro de la frialdad comercial, se ganan la simpatía general por sus gracias agresivas, de las que sus protectores disfrutan masoquistamente, y ratifican con su burlona falta de dignidad la seria dignidad del pueblo que los acoge. De modo parecido debieron haberse comportado los *graeculi* en el imperio romano. Los que prostituyen su individualidad aceptan de grado, jueces de sí mismos, la condena que la sociedad les ha impuesto. De ese modo justifican también objetivamente la injusticia que padecieron. La regresión general la reducen a regresión privada, y hasta su pública oposición la mayoría de las veces es sólo un medio más disimulado de adaptación por debilidad.

89

Correo negro.—A quien no se le puede aconsejar, tampoco se le puede ayudar, decían los burgueses, que con el consejo, que nada cuesta, se libraban de prestar ayuda a la vez que obtenían poder sobre el desvalido que acudía a ellos. Pero por lo menos ahí latía una apelación a la razón, que en el que pedía y en el que nada concedía aparecía como una cosa idéntica y recordaba

de lejos a la justicia: quien seguía un consejo podía, en ocasiones, hallar una salida. Esto es cosa pasada. Quien no puede ayudar, por lo mismo no debería aconsejar: en un orden donde todas las ratoneras están taponadas, cualquier consejo se convierte inmediatamente en un juicio condenatorio. Inevitablemente lleva a que el que pide tenga que hacer exactamente aquello a lo que más enérgicamente se resiste cuando esta resistencia es lo único que le queda de su yo. Aleccionado por las mil situaciones en que se ve, acaba sabiendo ya todo lo que le pueden aconsejar, y sólo se presenta cuando ha agotado toda sensatez y algo tiene que pasar. Eso no mejora su situación. El que una vez quiso consejo y no encuentra ya ninguna ayuda, el más débil en definitiva, aparece desde el principio como un extorsionista, cuya forma de actuar está de hecho extendiéndose imparablemente con la trustificación. Esto puede observarse del modo más nítido en un determinado tipo de altruistas que defienden los intereses de amigos necesitados e impotentes, pero en cuyo celo aceptan un oscuro elemento de coacción. Incluso su virtud última, el desinterés, es ambigua. Mientras intervienen de forma justa en favor del que no permiten que se hunda, tras el firme «debes ayudar» se oculta ya la tácita invocación a la prepotencia de grupos y colectivos con los que ya nadie puede tener desavenencias. Al no poder eludir a los incompasivos, los compasivos se convierten en mensajeros de la incompasibilidad.

90

Institución para sordomudos.—Mientras las escuelas instruyen a los hombres en el hablar igual que lo hacen en los primeros auxilios a las víctimas de los accidentes de tráfico y en la construcción de planeadores, los instruidos se vuelven cada vez más mudos. Pueden dar conferencias, y cada frase los cualifica para el micrófono ante el que se les pone como representantes del término medio, pero la capacidad de hablar entre ellos se estanca. Esta suponía la experiencia digna de comunicarse, la libertad en la expresión y la independencia sin excluir la relación. Pero dentro del sistema omniabarcador la conversación se convierte en ventriloquia. Cada cual es su propio Charlie McCarthy: de ahí su popularidad. Todas las expresiones se asemejan a las fórmulas que antaño se reservaban para el saludo y la despedida. Así, una

joven perfectamente educada conforme a los más recientes *desiderata* debe en cada momento decir lo adecuado a la «situación» correspondiente, para lo cual existen instrucciones idóneas. Pero semejante determinismo del lenguaje a través de la adaptación significa su final: la relación entre la cosa y la expresión queda rota, y del mismo modo que los conceptos de los positivistas son meras fichas, los de la humanidad positivista han llegado a convertirse literalmente en monedas. A las voces de los hablantes les sucede lo mismo que, según considera la psicología, a las de la conciencia, de cuya resonancia vive todo discurso: hasta en su más imperceptible cadencia son reemplazadas por un mecanismo socialmente dispuesto. En cuanto deja éste de funcionar y se producen pausas que no estaban previstas en los códigos no escritos, cunde el pánico. Y para remediarlo todo el mundo se ha dedicado a juegos complicados y otras ocupaciones del tiempo libre cuyo fin es dispensarse de la carga de conciencia que provoca el lenguaje. Pero la sombra de la angustia se proyecta fatalmente sobre lo que aún queda del discurso. La imparcialidad y el realismo en la discusión sobre cualquier asunto desaparecen hasta en los círculos más estrechos, igual que en la política hace tiempo que la discusión se ha sustituido por la palabra del poder. El hablar adopta un gesto áspero. Se hace del mismo un deporte. Se desea lograr las mayores puntuaciones: no hay conversación en la que no penetre como un veneno la ocasión de apostar. Los afectos, que en un diálogo dignamente humano contaban en lo tratado, se encuadran tenazmente en el puro tener razón fuera de toda relación con la relevancia de lo enunciado. Mas como medios del poder, las palabras desencantadas ejercen una fuerza mágica sobre los que las usan. Constantemente puede observarse que lo dicho en una ocasión, por absurdo, casual o desacertado que sea, sólo porque fue dicho tiraniza al que lo dijo de tal manera que, cual una posesión suya, le es imposible desprenderse de ello. Palabras, números, términos, una vez inventados y emitidos, se hacen independientes trayendo la desgracia a todo el que esté cerca. Crean una zona de contagio paranoico, y hace falta la totalidad de la razón para romper su hechizo. La conversión de las consignas políticas, grandes o nimias, en algo mágico se reproduce en lo privado en relación con los objetos aparentemente más neutrales: la rigidez cadavérica de la sociedad llega a afectar a la célula de la intimidad, que se creía a salvo de ella. Nada le sucede a la humanidad sólo por fuera: el enmudecimiento es el espíritu objetivo.

91

Vándalos.—Lo que desde el surgimiento de las grandes ciudades aparecía como premura, nerviosismo, inestabilidad, se extiende ahora de un modo epidémico, como antes la peste o el cólera. Además hacen su aparición fuerzas con las que los apresurados viandantes del siglo XIX no podían ni soñar. Todos tienen siempre algo que hacer. El tiempo libre hay que aprovecharlo como sea. Se hacen planes respecto a él, se invierte en empresas que hay que realizar, se lo llena con asistencias a todos los actos posibles o simplemente yendo de aquí para allá en rápidos movimientos. La sombra de todo esto se proyecta sobre el trabajo intelectual. Este se lleva a cabo con mala conciencia, como si fuese algo robado a alguna ocupación urgente, aunque sólo sea imaginaria. Para justificarse a sí mismo, el intelectual se acompaña de gestos de agotamiento, de sobreesfuerzo, de actividad contra reloj que impiden todo tipo de reflexión; que impiden, por tanto, el trabajo intelectual mismo. A menudo parece como si los intelectuales reservasen para su propia producción justamente las horas que les quedan libres de las obligaciones, de las salidas, de las citas y de las inevitables celebraciones. Es algo detestable, mas hasta cierto punto racional, la ganancia de prestigio del que puede presentarse como un hombre tan importante que le es forzoso estar en todas partes. Él estiliza su vida con un descontento intencionadamente mal representado como único *acte de présence*. El placer con que rechaza una invitación alegando haber aceptado ya otra testimonia su triunfo en el seno de la competencia. Como en ésta, las formas del proceso de la producción generalmente se repiten en la vida privada o en los ámbitos del trabajo ajenos a dichas formas. La vida entera debe parecerse a la profesión, y mediante esta apariencia ocultar lo que no está directamente consagrado a la ganancia. Pero la angustia que ello genera es sólo un reflejo de otra más profunda. Las inervaciones inconscientes que, más allá de los procesos del pensamiento, acompasan la existencia individual al ritmo histórico, se aperciben de la creciente colectivización del mundo. Pero como la sociedad integral no tanto supera en sí de forma positiva a los individuos como los comprime en una masa amorfa y maleable, cada individuo siente horror a ese proceso de absorción experimentado como inevitable. *Doing things and going places* es una tentativa del *sensorium* de crear una forma de protección del estímulo contra la amenazadora colectivización y ensayarla justamente conduciéndose en las horas aparentemente reservadas a la libertad como un miembro de la masa. La técnica consiste aquí en evitar en lo posible el riesgo. En este sentido se vive peor —es decir, con menos Yo— de lo que sería esperable vivir. Al mismo tiempo, a través del caprichoso exceso de tareas se aprende que realmente a uno no le resulta más difícil vivir sin yo, sino más fácil. Y siempre anticipándose, pues en los terremotos no se avisa. Si no se está en esa disposición, lo que quiere decir: si no se está materialmente nadando con la corriente humana, surge el temor —como cuando se entra demasiado tarde en un partido totalitario— a la desconexión y a atraerse la venganza de lo colectivo. La pseudoactividad es como un reaseguro, la expresión de la disposición a la autorrenuncia, sólo mediante la cual se intuye la posibilidad de garantizar la autoconservación. La seguridad se insinúa en la adaptación a la extrema inseguridad. Es como un salvaconducto que en la huida le lleva a uno de la manera más rápida de un sitio a otro. En la fanática pasión por los automóviles resuena el sentimiento del desamparo físico. En la base de todo esto está lo que los burgueses solían sin motivo llamar huida de sí mismo, del vacío interior. El que acompaña en la huida no puede distinguirse. El propio vacío psicológico es sólo el resultado de la falsa absorción social. El tedio del que los hombres huyen simplemente refleja ese proceso de fuga al que desde hace tiempo están sujetos. Sólo así se mantiene vivo, hinchándose cada vez más, el monstruoso aparato de la distracción sin que haya uno sólo que la encuentre. Tal aparato canaliza el impulso a la participación, que de otro modo se lanzaría de manera indiscriminada y anárquica, en forma de promiscuidad o agresión salvaje, sobre lo colectivo, que como tal no consta de nadie más que los que están de paso. Estos, a quienes más se parecen son a los drogadictos. Su impulso responde con exactitud a la dislocación de la humanidad a que conducen desde la difuminación de la diferencia entre la ciudad y el campo a la desaparición de la casa, y desde las comitivas de millones de desocupados a las deportaciones y las diásporas en el devastado continente europeo. Lo huero e inane de todos los rituales colectivos desde el *Jugendbewegung* acaba expresándose como confusa anticipación de poderosas sacudidas históricas. Las innumerables personas que repentinamente sucumben a su cantidad y movilidad abstractas y caen en el delirio como bajo el efecto de un estupefaciente, son los

reclutas de la *Völkerwanderung* * en cuyos espacios asilvestrados la historia burguesa se prepara para morir.

92

Ilustración sin ilustraciones **.—La tendencia objetiva de la Ilustración a suprimir el poder de las imágenes sobre los hombres no se corresponde con ningún progreso subjetivo del pensamiento ilustrado hacia la ausencia de imágenes. Al par que la iconoclastia contra las ideas metafísicas procede sin cesar a la demolición de los conceptos otrora tenidos por racionales —los conceptos verdaderamente pensados—, el pensamiento desprendido de la Ilustración y vacunado contra el pensamiento da lugar a una segunda imaginería, enteca y sin imágenes. En medio de la red de las relaciones de los hombres entre sí y con las cosas, relaciones que se han vuelto enteramente abstractas, se esfuma la capacidad de abstracción. La enajenación de los datos recabados en esquemas y clasificaciones, esto es, la pura cantidad del material utilizado, que se ha vuelto de todo punto inconmensurable con el dominio de la experiencia humana individual, fuerza incesantemente a una arcaica retraducción a signos sensoriales. Los hombrecillos y las casitas que cual jeroglíficos figuran en las estadísticas podrán, en cada caso particular, parecer cosas accesorias, meros recursos auxiliares. Mas no por caso resultan tan parecidos a los innumerables reclamos, a los estereotipos periodísticos o a las figuras de juguete. En ellos prevalece la representación sobre lo representado. Su aplastante, simplista y, por lo mismo, falsa inteligibilidad corrobora la inteligibilidad de los procedimientos intelectuales mismos, que no pueden separarse de su falsedad —la subsunción ciega y carente de concepto. Las omnipresentes imágenes no son tales, porque al presentar lo general, el término medio, el modelo *standard* como cosas únicas, particulares, al mismo tiempo lo ridiculizan. Lo particular se crea maliciosamente de la eliminación de lo particular. Su demanda ha sedimentado ya en necesidad, y en todas partes la cultura de masas lo multiplica tomando por modelo a

* «Migración de los pueblos», término forjado por la historiografía alemana para referirse a la paulatina penetración de pueblos bárbaros en las zonas civilizadas, y eminentemente al flujo de los pueblos germánicos hacia los territorios del imperio romano desde el siglo II d.n.e. [*N. del T.*]

** *Bilderbuch ohne Bilder*, versión literal del *Billedbog uden Billeder* (libro ilustrado sin ilustraciones) de H. Ch. Andersen. [*N. del T.*]

los *funnies*. La ilustración reemplaza a lo que antes era el espíritu. No se trata sólo de que los hombres no puedan ya representarse cuanto no se les muestra de forma esquematizada ni se les mete por los ojos. Hasta el ingenio, donde antes la libertad del espíritu entraba en colisión con los hechos haciéndolos explotar, se ha pasado a la ilustración. Los chistes que llenan las revistas carecen en su mayor parte de agudeza y de sentido. No consisten en otra cosa que en el desafío al ojo a luchar con la situación. Adiestrado como se está por innumerables casos precedentes, se trata de ver «lo que pasa» con más rapidez que con la que se suceden los momentos que dan significado a la situación. Lo que tales imágenes proponen, lo que hará después el precavido espectador, es desprenderse de todo sentido como de un lastre en su disgusto por la situación, en su sometimiento sin resistencias al vacuo predominio de las cosas. El ingenio del presente es el suicidio de la intención. El que lo comete se ve recompensado con su admisión en el colectivo de los que ríen, que son los que tienen de su parte a las crueles cosas. Quien intentase comprender reflexivamente tales ingeniosidades quedaría sin remedio rezagado respecto al *tempo* de las cosas abandonadas a sí mismas, que aun en la más simple caricatura se agitan como en las persecuciones al final de las películas de dibujos animados. A la vista del progreso regresivo, la inteligencia se convierte automáticamente en estupidez. Al pensamiento no le queda otra posibilidad de comprensión que el espanto ante lo incomprensible. Así como la mirada reflexiva que encuentra el sonriente cartel de una belleza de pasta dentífrica capta en su amplia mueca el dolor de la tortura, en cada ingeniosidad, y más aún en cada representación gráfica, se le revela la sentencia de muerte del sujeto contenida en la victoria universal de la razón subjetiva.

93

Intención y copia.—El pseudorrealismo de la industria cultural, su estilo, no sólo necesita de la fraudulenta organización de los magnates del cine y sus lacayos, sino que, bajo las condiciones imperantes de la producción, el propio principio estilístico del naturalismo lo exige. Si el cine se entregase ciegamente, conforme a la exigencia de Zola, a la representación de la vida cotidiana, cosa enteramente practicable con los medios de la fotografía en movimiento y el registro sonoro, el producto sería un cuadro extraño

a lo que el público está acostumbrado a ver, un cuadro difuso y sin articulación con lo exterior a él. El naturalismo radical que sugiere la técnica del cine disolvería en la superficie toda conexión de sentido incurriendo en la más extrema contradicción con la realidad familiar. La película se convertiría en un torrente asociativo de imágenes y recibiría su forma únicamente de su pura construcción inmanente. Si se guía en cambio por consideraciones comerciales, o bien por una intención objetiva, en lugar de elegir sus palabras y sus gestos de modo que queden referidos a una idea que les dote de sentido, el quizá inevitable intento incurre en una igualmente inevitable contradicción con el supuesto naturalista. La menor compacción de lo reproducido en la literatura naturalista todavía dejaba espacio a las intenciones: en la espesa trama de la duplicación de la realidad mediante el aparato técnico del cine, toda intención, aun tratándose de una verdad, se convierte en mentira. La palabra, que debe meterle al oyente en la cabeza el carácter del que la pronuncia e incluso el significado del todo, comparada con la literal fidelidad de la imagen, suena «innatural». Justifica así el mundo como algo en igual medida dotado de sentido antes de decir el primer embuste planeado y exhibir la primera deformación. Ningún hombre habla así, ningún hombre se mueve así, pero el film constantemente incita a que lo hagan todos. Se cae así en una trampa: el conformismo es *a priori* provocado por el acto de significar en sí, sin importar cuál pueda ser el significado concreto, mientras que sólo a través del significar podría quebrantarse ese conformismo, esa respetuosa repetición de lo fáctico. Las verdaderas intenciones sólo serían posibles renunciando a la intención. Que ésta sea compatible con el realismo, que su síntesis se convierte en mentira, se ve en la idea de la claridad. Esta es ambigua. Puede indiferentemente referirse a la organización de la cosa como tal o a su transmisión al público. Pero esta ambigüedad no es accidental. La claridad designa el punto de indiferencia entre razón objetiva y comunicación. En ella está contenida la razón de que la forma objetiva, la expresión realizada, se vuelva hacia fuera y hable y la sinrazón de que la forma se descomponga por la inclusión en la misma del sujeto al que habla. Todo trabajo artístico, que también es teórico, debe mostrarse superior a la necesidad de tal duplicidad. La forma clara, por esotérica que fuere, es una concesión al consumo; la poco clara es, en sus criterios inmanentes, diletantismo. La calidad la decide la profundidad, donde la creación asume la alternativa y de ese modo la domina.

94

Drama político.—Sobre la extinción del arte es elocuente la creciente imposibilidad de representar lo histórico. El hecho de que no exista ningún drama suficiente sobre el fascismo no se debe a la escasez de talento, sino a que el talento decae ante la insolubilidad de los problemas más acuciantes del literato. Este tiene que elegir entre dos principios, ambos igualmente inadecuados: la psicología o el infantilismo. La primera, que con el tiempo ha quedado estéticamente anticuada, la han utilizado los creadores de mayor relieve, y no sin mala conciencia, como un artificio desde que el drama moderno empezó a ver su objeto en la política. En el prólogo de Schiller a su *Fiesco* se lee: «Si es verdad que sólo el sentimiento despierta el sentimiento, a mi parecer el héroe político no tendría que ser sujeto de la escena en el mismo grado en que debe arrinconar al hombre para convertirse en el héroe político. No estaba en mí infundir a mi fábula ese vivo ardor que domina en ella como puro producto del entusiasmo, pero lo que sí estaba en mí era desarrollar la fría y árida acción política desde el corazón humano y de esa manera recuperar sus lazos con el corazón humano —volver complejo al hombre a cuenta de la calculadora cabeza del político— y derivar de la intriga urdida situaciones a la medida de la humanidad. Mis relaciones con el mundo burgués me hicieron estar más familiarizado con el corazón que con el gabinete, y acaso esa fragilidad política se haya convertido en una virtud poética.» Difícilmente. Enlazar la historia enajenada con el corazón humano era ya en Schiller un pretexto para justificar la inhumanidad de la historia haciéndola humanamente comprensible, cosa que ha sido dramáticamente desmentida cuantas veces la técnica ha hecho uno al «hombre» y a la «cabeza calculadora del político»; así en el bufonescamente accidental asesinato de Leonora a manos del traidor de su propia conspiración. La tendencia a la reprivatización estética retira al arte el suelo de los pies mientras trata de conservar el humanismo. Las cábalas de las tan bien construidas piezas de Schiller son impotentes construcciones auxiliares entre las pasiones de los hombres y la realidad social y política que les era inconmensurable y, por tanto, ya no interpretable desde motivaciones humanas. De ahí ha surgido recientemente el celo de la pseudoliteratura biográfica por acercar humanamente los personajes célebres a las personas llanas. Al mismo impulso hacia la falsa humanización obedece la calculada re-

introducción del *plot*, de la acción como una concorde y reproducible conexión de sentido. Esta no podría mantenerse desde los supuestos del realismo fotográfico dados en el cine. Al restaurarla arbitrariamente queda muy por detrás de las experiencias recogidas en las grandes novelas de las que el cine vive parasitariamente. Tales experiencias tenían su sentido precisamente en la disolución de la conexión de sentido.

Mas si se hace *tabula rasa* de todo ello y se busca la representación de la esfera política en su abstracción y extrahumanidad excluyendo las sofísticas mediaciones de lo interior, lo que se consigue no es mejor. Porque es precisamente el esencial carácter abstracto de lo que realmente acontece lo que verdaderamente se resiste a la imagen estética. Para hacer de él algo susceptible de expresión, el literato se ve forzado a traducirlo a una suerte de lenguaje infantil a base de arquetipos y, de ese modo, a «evidenciarlo» una segunda vez —y ya no a la comprensión, sino a aquellas instancias de la visión interpretativa anteriores a la constitución del lenguaje de las que incluso el teatro épico no puede prescindir. La apelación a tales instancias sanciona ya formalmente la disolución del sujeto en la sociedad colectivista. Pero en este trabajo de traducción, el objeto apenas resulta menos falsificado que una guerra de religión deducida de las privaciones eróticas de una reina. Y es que los hombres son hoy tan infantiles como la simplista dramaturgia de cuya representación reniega. En cambio la economía política, cuya representación se propone aquélla como alternativa, es en principio siempre la misma, aunque tan diferenciada y evolucionada en cada uno de sus momentos, que escapa a la parábola esquemática. Presentar los procesos que tienen lugar en el seno de la gran industria como los que acontecen entre trapaceros comerciantes de verduras sólo sirve para provocar un *shock* momentáneo, pero no para crear un drama dialéctico. La ilustración del capitalismo tardío a base de cuadros extraídos del repertorio escénico agrario o criminal no pone de relieve en toda su pureza la deformidad *(Unwesen)* de la sociedad actual embozada en sus complicados fenómenos. Porque el descuido de los fenómenos que se derivan de la esencia *(Wesen)* es lo que deforma dicha esencia. Esta ilustración interpreta ingenuamente la toma del poder por los fuertes como una maquinación de *rackets* al margen de la sociedad, y no como un «volver a sí misma» de la sociedad en sí. Pero la irrepresentabilidad del fascismo radica en que en él hay tan poca libertad del sujeto como en su observación. La absoluta falta de libertad puede conocerse, pero no representarse.

Cuando en los relatos políticos aparece hoy la libertad como motivo, éste tiene, como en la alabanza de la resistencia heroica, el rasgo avergonzado de una promesa imposible. El desenlace siempre está trazado de antemano por la gran política, y la propia libertad aparece con un tinte ideológico, como discurso sobre la libertad con sus declamaciones estereotipadas y no a través de acciones humanamente conmensurables. La peor manera de salvar el arte tras la extinción del sujeto es disecar a éste, y el único objeto hoy digno del arte, lo puro inhumano, escapa a él en su exceso e inhumanidad.

95

Bombo y sordina.—El gusto es el más fiel sismógrafo de la experiencia histórica. Como ninguna otra facultad es capaz de registrar incluso su propio comportamiento. Reacciona contra sí mismo y se identifica como falta de gusto. Los artistas que repugnan, que chocan, los voceros de atrocidades sin medida, se dejan gobernar en su idiosincrasia por el gusto: el modo sereno y delicado, en cambio, el dominio de los neorrománticos nerviosos y sensibles aparece en sus protagonistas tan bruto e insipiente como el verso de Rilke: «La pobreza es un lujo por dentro.» El delicado estremecimiento, el *pathos* de la diferencia tan sólo son máscaras convencionales en el culto de la represión. Para los nervios estéticamente evolucionados, la infatuación estética se ha vuelto insoportable. El individuo es tan acabadamente histórico que es capaz de rebelarse con la fina hilatura de su organización burguesa contra la fina hilatura de la organización burguesa. En la repugnancia hacia todo subjetivismo artístico, hacia la expresión y la inspiración, hay una hirsuta resistencia a la falta de tacto histórico no diferente a la anterior sublevación del subjetivismo ante los *convenus* burgueses. Mas el rechazo de la mímesis, íntima motivación del nuevo realismo, es mimético. El juicio sobre la expresión subjetiva no se emite desde fuera, en la reflexión político-social, sino en las reacciones emocionales directas, cada una de las cuales, obligada a avergonzarse a la vista de la industria cultural, aparta el rostro de su imagen reflejada. Y en primer término está la proscripción del *pathos* erótico, de la que el desalojo de los acentos líricos no es menos testimonial que la sexualidad, sometida a una condena colectiva, en los escritos de Kafka. A partir del

expresionismo, la prostituta ha llegado a ser en el arte una figura clave, al paso que en la realidad se extingue, porque sólo en la impúdica puede adquirir forma el sexo sin sentir pudores estéticos. Tales desalojos de las reacciones más profundas han llevado a que el arte decaiga en su forma individualista sin que sea posible en su forma colectiva. En la fidelidad e independencia del artista individual es improcedente el firme asimiento a la esfera de lo expresivo y la oposición a la coacción brutal de la colectivización; por lo que éste debe, hasta en los más íntimos compartimientos de su clausura y aun contra su voluntad, tomar nota de esa coacción si no quiere quedarse en la falsedad y la impotencia de una humanidad anacrónica tras lo inhumano. Hasta el más intransigente expresionismo, la lírica de Stramm o los dramas de Kokoschka, muestran como reverso de su auténtico radicalismo un aspecto ingenuo y liberal-confiado. Pero un progreso más allá de los mismos no es menos dudoso. Las obras artísticas que conscientemente desean evitar la ingenuidad de la subjetividad absoluta, pretenden con ello una comunidad positiva que no está en ellos mismos presente, sino arbitrariamente plasmada. Ello los convierte en meros portavoces de lo fatal y en botín de la última ingenuidad que los supera. La aporía del trabajo responsable favorece el trabajo irresponsable. Si alguna vez se consiguiera eliminar por completo los nervios, el renacimiento del lirismo sería incontenible, y ni el frente popular que va desde el futurismo bárbaro hasta la ideología del cine podría ya oponérsele.

96

Palacio de Jano.—Si se hiciese el intento de acomodar el sistema de la industria cultural en las grandes perspectivas de la historia universal, habría que definirlo como la explotación planificada de la vieja ruptura entre los hombres y su cultura. El carácter dual del progreso, que siempre ha desarrollado el potencial de la libertad de consuno con la realidad de la opresión, ha llevado a que los pueblos se ordenasen cada vez más perfectamente a la dominación de la naturaleza y a la organización de la sociedad, pero a la vez fuesen, debido a la coacción que ejercía la cultura, incapaces de comprender el factor que impulsaba a la cultura más allá de esa integración. En la cultura, lo humano, lo más inmediato, lo que representa su ser propio respecto al mundo, se ha

vuelto extraño para los hombres. Estos hacen con el mundo causa común contra sí mismos, y lo más enajenado, la omnipresencia de la mercancía, su propia disposición como apéndices de la maquinaria, se les convierte en imagen engañosa de la inmediatez. Las grandes obras de arte y las grandes construcciones filosóficas han permanecido incomprendidas no por su excesiva distancia del núcleo de la experiencia humana, sino por todo lo contrario, y la propia incomprensión podría reducirse fácilmente a una bien notoria comprensión: la vergüenza por la participación en la injusticia universal, que se intensificaría si se permitiese el comprender. Por eso los hombres se aferran a algo que, confirmando el aspecto mutilado de su esencia en la llaneza de su apariencia, se burla de ellos. De esta inevitable ofuscación han vivido parasitariamente en todas las épocas de civilización urbana los lacayos de lo establecido: la comedia ática tardía y la industria del arte del Helenismo caen ya dentro de lo *kitsch* aun sin disponer todavía de la técnica de la reproducción mecánica ni de ese aparato industrial cuyo prototipo parecen evocarlo directamente las ruinas de Pompeya. Léanse las centenarias novelas de aventuras, como las de Cooper, y se encontrará en ellas en forma rudimentaria el esquema entero de Hollywood. Probablemente el estancamiento de la industria cultural no es primariamente el resultado de su monopolización, sino que desde el comienzo fue algo inseparable de lo que se llama distracción. El *kitsch* es ese sistema de invariantes con que la mentira filosófica reviste a sus solemnes proyectos. Nada de él puede básicamente modificarse, pues la indisciplina total de la humanidad debe por fuerza convencer de que nada puede cambiarse. Pero mientras la marcha de la civilización se desarrollaba de forma anónima y sin seguir ningún plan, el espíritu objetivo no era consciente de ese elemento bárbaro como necesariamente inherente a él. En su ilusión de estar creando la libertad cuando lo que hacía era facilitar la dominación, al menos rehusaba contribuir directamente a la reproducción de la misma. Proscribió el *kitsch* que le acompañaba como su sombra con un celo que en realidad no hacía sino expresar de otra manera la mala conciencia de la alta cultura, que cree no estar bajo la dominación y de cuya deformidad es el *kitsch* un recordatorio. Hoy, cuando la conciencia de los dominadores empieza a coincidir con la tendencia general de la sociedad, la tensión entre la cultura y el *kitsch* desaparece. La cultura hace tiempo que no arrastra ya, impotente, el peso de su despreciado adversario, sino que lo toma bajo su dirección. Al administrar la humanidad entera, administra también la brecha entre humanidad

y cultura. Con subjetiva soberanía se dispone, y no sin humor, hasta de la rudeza, la apatía y la limitación objetivamente impuestas a los sometidos. Nada caracteriza tan fielmente a esta situación, a la vez integradora y antagónica, como esa instalación de la barbarie. Pero además, la voluntad de los disponedores puede apoyarse en la voluntad universal. Su sociedad de masas no sólo tiene gangas para los clientes, sino que además ha creado a los clientes mismos. Estos se han vuelto hambrientos del cine, la radio y las revistas; lo que siempre les ha dejado insatisfechos del orden, que toma de ellos sin darles lo que les promete, sólo ha despertado en ellos el deseo de que el carcelero se acuerde de sus personas y les ofrezca piedras con su mano izquierda para calmar su hambre mientras con la derecha retiene el pan. Desde hace un cuarto de siglo, los viejos burgueses, que aún deben saber de otras situaciones, acuden sin reparos a la industria cultural, cuyo perfecto cálculo incluye a los corazones menesterosos. No tienen ningún motivo para indignarse con aquella juventud corrompida hasta la médula por el fascismo. Los privados de su subjetividad, los culturalmente desheredados, son los legítimos herederos de la cultura.

97

Mónada.—El individuo debe su cristalización a las formas de la economía política, especialmente al mercado urbano. Incluso como oponente a la presión de la socialización es él su más auténtico producto y se asemeja a ella. Ese rasgo de independencia que le permite tal oposición tiene su origen en el interés individual monadológico y su sedimentación como carácter. Precisamente en su individuación refleja el individuo la ley social inexplícita de la sin embargo bien conducida explotación. Pero esto también quiere decir que su decadencia en la fase actual no se deriva del individuo, sino de la tendencia social, igual que ésta toma cuerpo a través de la individuación y no como un simple enemigo de la misma. Esto es lo que separa a la crítica reaccionaria de la cultura de la otra crítica. La crítica reaccionaria con bastante frecuencia logra cierta comprensión de la decadencia de la individualidad y de la crisis de la sociedad, pero la responsabilidad ontológica la carga sobre el individuo en sí como entidad independiente y vuelta hacia adentro: de ahí que el reproche de superficialidad, de increencia y de insustancialidad sea la última palabra que tiene que decir y la regresión su consuelo. Individualistas como Huxley y Jaspers condenan al individuo por su vaciedad mecánica y su debilidad neurótica, pero el sentido de su juicio condenatorio está más cerca de hacer de él una víctima que de hacer una crítica del *principium individuationis* de la sociedad. Como media verdad, su polémica es ya entera falsedad. Se habla de la sociedad como un inmediato convivir de los hombres de cuya actitud deriva el todo en lugar de considerarla como un sistema que no sólo los engloba y deforma, sino que además alcanza a aquella humanidad que una vez los determinó como individuos. En la interpretación panhumana de esta situación como tal, todavía se admite en la acusación la cruda realidad material que ata al ser humano a la inhumanidad. En sus buenos tiempos, la burguesía fue bien consciente, cuando reflexionaba históricamente, de tal implicación, y sólo desde que su doctrina degeneró en tenaz apologética frente al socialismo la ha olvidado. Entre los méritos de la *Historia de la cultura griega* de Jakob Burckhardt no es el menor de ellos el que asociara la obliteración de la individualidad helenística no simplemente con la decadencia objetiva de la *polis*, sino justamente con el culto del individuo: «Desde la muerte de Demóstones y de Foción, la ciudad quedó sorprendentemente desierta de personalidades políticas, y no sólo de éstas, pues ya Epicuro, nacido en 342 en el seno de una familia de clerucos de origen ático en Samos, es el último ateniense universal» (3.ª ed., tomo IV, p. 515). La situación en la que desaparece el individuo es la del individualismo desenfrenado, en la que «todo es posible»: «Ahora se rendirá culto sobre todo a los individuos en vez de a los dioses» (*ibid.*, p. 516). Que la liberación del individuo en la *polis* socavada no refuerza la oposición, sino que la elimina, y con ella la propia individualidad, como luego acontecerá en los estados dictatoriales, constituye el modelo de una de las contradicciones centrales que desde el siglo XIX llevarán al fascismo. La música de Beethoven, cuyo escenario lo constituyen las formas socialmente transmitidas y que, ascéticamente opuesta a la expresión del sentimiento privado, deja escuchar el eco resueltamente orquestado de la lucha social, extrae justamente de ese ascetismo toda la fuerza y la plenitud de lo individual. La de Richard Strauss, enteramente al servicio de la exigencia individual y dirigida al ensalzamiento del individuo autosuficiente, reduce a éste a mero órgano receptivo del mercado, a imitador de ideas y estilos escogidos fuera de todo compromiso. En el seno de la sociedad represiva, la emancipación del individuo

no beneficia a éste, sino que lo perjudica. La libertad frente a la sociedad le priva de la fuerza para ser libre. Pues por real que pueda ser el individuo en su relación con los otros, concebido como algo absoluto es una mera abstracción. En él no hay contenido alguno que no esté socialmente constituido ni movimiento alguno que rebase a la sociedad que no esté orientado de modo que la situación social le rebase a él. Hasta la doctrina cristiana acerca de la muerte y la inmortalidad, en la que se funda la concepción de la individualidad absoluta, carecería por completo de valor si no comprendiera a toda la humanidad. El individuo que espera la inmortalidad de un modo absoluto y para sí solo no haría en tal restricción sino llevar el principio de autoconservación a un absurdo al que sólo quitándoselo de la cabeza puede poner freno. Socialmente considerada, la absolutización del individuo denuncia el paso de la mediación universal de la relación social, que en cuanto relación de cambio reclama a la vez la restricción de cada interés particular realizado en dicho cambio, a la dominación directa de la que se hacen dueños los más fuertes. Mediante esta disolución en el individuo de todo lo mediador, en virtud de lo cual pudo éste ser un trozo del sujeto social, el individuo se empobrece, se embrutece y regresa al estado de mero objeto social. En tanto que abstractamente realizado en el sentido hegeliano, el individuo se elimina a sí mismo: los innumerables que no conocen más que a sí mismos y su escueto y errabundo interés, son los mismos que capitulan tan pronto como los atrapa la organización o el terror. Si hoy parece persistir un vestigio de lo humano únicamente en el individuo en tanto que perece, ese vestigio exhorta a poner fin a esa fatalidad que individúa a los hombres únicamente para poder separarlos tanto más perfectamente en su aislamiento. El principio conservador resulta, pues, superado en su contrario.

98

Legado.—El pensamiento dialéctico es el ensayo de romper el carácter impositivo de la lógica con los medios de ésta. Pero al tener que servirse de esos medios, a cada momento corre el peligro de sucumbir él mismo a ese carácter impositivo: la astucia de la razón es capaz de imponerse aun a la propia dialéctica. Lo existente no puede superarse más que por medio de lo general obtenido de lo existente mismo. Lo general triunfa sobre lo existente por obra de su propio concepto, y es por eso que en tal triunfo el poder de lo meramente existente amenaza siempre con renacer de la misma violencia que lo quebró. En el absolutismo de la negación, el movimiento del pensamiento, así como el de la historia, es llevado conforme al esquema de la antítesis inmanente de una manera unívoca, excluyente y con una positividad inexorable. Todo queda subsumido bajo las fases económicas esenciales, históricamente determinantes en la sociedad entera, y su despliegue: el pensamiento en su totalidad tiene algo de lo que los artistas parisienses llaman *le genre chef-d'oeuvre.* Que el infortunio es un efecto de la estringencia de tal despliegue y que ésta se halla en directa conexión con el dominio, es algo que en la teoría crítica al menos no viene explícito, siendo una teoría que, como la tradicional, también espera la salvación a través de un proceso escalonado. La estringencia y la totalidad, los ideales, propios del pensamiento burgués, de necesidad y generalidad reproducen, en efecto, la fórmula de la historia, mas por ello mismo la constitución de la sociedad se condensa en los fijos y grandiosos conceptos contra los que se dirigen la crítica y la praxis dialécticas. Cuando W. Benjamin hablaba de que hasta ahora la historia ha sido escrita desde el punto de vista del vencedor y que era preciso escribirla desde el del vencido, debió añadir que el conocimiento tiene sin duda que reproducir la desdichada linealidad de la sucesión de victoria y derrota, pero al mismo tiempo debe volverse hacia lo que en esta dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino —por así decirlo, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica. Es constitutivo de la esencia del vencido parecer inesencial, desplazado y grotesco en su impotencia. Lo que trasciende a la sociedad dominante no es sólo la potencialidad que ésta desarrolla, sino también y en la misma medida lo que no encaja del todo en las leyes del movimiento histórico. La teoría se ve así remitida a lo atravesado, a lo opaco, a lo inaprensible, que como tal sin duda tiene en sí algo de anacrónico, pero que no se queda en lo anticuado, porque ha podido darle un chasco a la dinámica histórica. Esto se ve mucho antes en el arte. Libros infantiles como *Alice in Wonderland* o *Struwwelpeter*, ante los que la pregunta por el progreso o la reacción sería ridícula, contienen cifras de la historia incomparablemente más sugestivas que el gran teatro montado por Hebbel con la temática oficial de la culpa trágica, el cambio de los tiempos, el curso del mundo y el individuo, y en las fastidiosas e insulsas obras para piano de Satie

traslucen experiencias que la continuación de la escuela de Schönberg, detrás de la cual está todo el *pathos* de la evolución musical, no puede ni soñar. La grandiosidad de las conclusiones puede tomar cuando menos se piensa el carácter de lo provinciano. Los escritos de Benjamin son un ensayo de hacer filosóficamente fecundo mediante enfoques siempre nuevos lo no determinado por las grandes intenciones. Su legado consiste en la tarea de no dejar que dicho ensayo se quede únicamente en extraños acertijos del pensamiento y revelar mediante el concepto lo carente de intención: en la invitación a pensar de forma a la vez dialéctica y no dialéctica.

99

Prueba del oro.—Entre los conceptos a los que se contrae la moral burguesa tras la disolución de sus normas religiosas y la formalización de sus normas autónomas, por encima de todos sobresale el de la autenticidad. Cuando nada hay ya de obligatorio que exigir del hombre, por lo menos que éste sea íntegramente lo que es. En la identidad de cada individuo consigo mismo, el postulado de la verdad íntegra, así como la glorificación de lo fáctico, es traspuesto del conocimiento ilustrado a la ética. En esto coinciden justamente los pensadores de la burguesía tardía críticamente independientes y hartos de los juicios tradicionales y de las frases idealistas. El veredicto de Ibsen, desde luego parcial, sobre la mentira de la vida y la doctrina existencial de Kierkegaard han hecho del ideal de autenticidad la parte principal de la metafísica. En el análisis de Nietzsche, la palabra auténtico aparece ya como algo incuestionable, exceptuado del trabajo del concepto. En los confesos e inconfesos filósofos del fascismo, valores como la autenticidad, la perseverancia heroica en el «estado de yecto» *(Geworfenheit)* de la existencia individual o la situación-límite terminan convirtiéndose en un medio para usurpar el *pathos* religioso-autoritario sin contenido religioso alguno. Ello incita a la denuncia de todo lo que no es lo bastante sustancial, de lo que no es de buena cepa, en fin, de los judíos: ya Richard Wagner puso en juego la auténtica manera alemana contra la bagatela latina, utilizando así la crítica al mercado cultural para hacer apología de la barbarie. Pero tal utilización no es ajena al concepto de la autenticidad. Ya vendida su gastada vestimenta,

aparecen remiendos y partes defectuosas que ya existían, aunque invisibles, en los grandes días de la oposición. La falsedad alienta en el sustrato mismo de la autenticidad, en el individuo. Si en el *principium individuationis* se oculta la ley del curso del mundo, como reconocieron a una los dos antípodas Hegel y Schopenhauer, la intuición de la sustancialidad última y absoluta del yo es víctima de una ilusión que protege al orden existente mientras su esencia se desmorona. La equiparación de autenticidad y verdad es insostenible. Precisamente la serena autorreflexión —aquel modo de comportamiento que Nietzsche llamaba psicología—, la insistencia sobre la verdad de uno mismo, siempre arroja el resultado, ya en las primeras experiencias conscientes de la infancia, de que los actos sobre los que se reflexiona no son del todo «auténticos». Siempre contienen algo de imitación, de juego, de querer ser otro. La voluntad de llegar a lo incondicionadamente firme, al ser del ente, mediante una inmersión en la propia individualidad en lugar de llegar a un conocimiento social de la misma, conduce a aquella mala infinitud que desde Kierkegaard habrá de exorcizar el concepto de autenticidad. Nadie ha expresado esto tan crudamente como Schopenhauer. El atrabiliario precursor de la filosofía existencial y malicioso heredero de la gran especulación fue un magnífico conocedor de los fosos y galerías del absolutismo individual. Su visión va asociada con la tesis especulativa de que el individuo es sólo fenómeno, no cosa en sí. «Todo individuo —dice en una nota a pie de página del cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*— es, por una parte, el sujeto del conocimiento, es decir, condición integrante de la posibilidad del mundo objetivo, y por otra fenómeno individual de la voluntad, la misma que se objetiva en todas las cosas. Pero esta duplicidad de nuestro ser no descansa en una unidad existente por sí misma: si así fuera podríamos llegar a la conciencia de nosotros mismos independientemente de los objetos del querer y el conocer, lo cual nos es imposible, pues cuando tratamos de llegar a este conocimiento y pretendemos alcanzar el fondo de nuestro ser concentrando la inteligencia en nuestro interior, nos perdemos en un vacío sin fondo y nos vemos semejantes a una esfera hueca de cristal en la cual resuena una voz cuyo origen no está en su interior, y al tratar así de apoderarnos de nosotros mismos nos encontramos, estremecidos, con un fantasma sin consistencia» (Grossherzog-Wilhelm-Ernst-Ausgabe, I, pp. 371 y s.). De este modo puso en evidencia el carácter mítico del puro ego, su nulidad. Este es una abstracción. Lo que aparece como entidad originaria, como mónada,

es sólo el resultado de un aislamiento social del proceso social. Precisamente como absoluto es el individuo mera forma refleja de las relaciones de propiedad. En él late la ficción de que la unidad biológica precede, como cosa lógica, al todo social, del cual sólo la violencia le puede aislar y cuya contingencia pasa por medida de la verdad. No es que el yo esté meramente engranado con la sociedad, sino que le debe a ésta literalmente su existencia. Todo su contenido viene de ella, o, concretamente, de las relaciones objetivas. Y tanto más se enriquece cuanto más libremente se despliega en ella reflejándola, mientras que la delimitación y la solidificación que el individuo reclama como su originariedad, en cuanto tales lo limitan, lo empobrecen y lo reducen. Intentos como el de Kierkegaard de lograr la plenitud del individuo mediante el recogimiento de éste en sí mismo, no en vano han desembocado precisamente en el sacrificio del individuo y en la misma abstracción que él desacreditaba en los sistemas idealistas. La autenticidad no es otra cosa que el obstinado y altanero encastillarse en la forma monadológica que la opresión social imprime al hombre. Lo que no quiere marchitarse prefiere llevar el estigma de lo inauténtico. Entonces vive de la herencia mimética. Lo humano se aferra a la imitación: un hombre se hace verdaderamente hombre sólo cuando imita a otros hombres. En este comportamiento, forma primaria del amor, olfatean los sacerdotes de la autenticidad la pista de aquella utopía que podría sacudir la estructura del dominio. Que Nietzsche, cuya reflexión alcanzó hasta al concepto de verdad, se detuviese dogmáticamente en el concepto de autenticidad, es algo que lo convierte en lo último que hubiera querido ser: en un luterano, y su animosidad contra el histrionismo es del mismo cuño que el antisemitismo que en el archihistrión Wagner llegaba a sublevarle. No es el histrionismo lo que tendría que haberle reprochado a Wagner —pues todo arte, y de un modo sobresaliente la música, está ligado a la representación, y en todas las épocas de Nietzsche resuena el eco milenario de las voces retóricas del senado romano—, sino la negación del histrionismo por parte del actor. Es más: lo inauténtico que presume de contenido esencial no consistiría primariamente en pasarse a la mentira, sino que es lo auténtico mismo lo que se torna mentira en cuanto se autentifica, esto es, en la reflexión de sí mismo, en su posición como auténtico, posición en la que rebasa ya la identidad que en el mismo acto afirma. No habría que hablar del ego como fundamento ontológico, sino en todo caso teológico —en nombre de la imagen y semejanza de Dios. Quien desembarazado de los conceptos teo-

lógicos se aferra todavía al ego, contribuye a la justificación de lo diabólicamente positivo, del liso interés. Hace que éste cree falsamente el aura del sentido, y del mandato de la razón sustentada en sí misma una hinchada superestructura mientras en el mundo el ego real ya se ha convertido en lo que Schopenhauer vio que se convertía al abismarse en sí mismo: en fantasma. Su carácter ilusorio puede observarse en las implicaciones históricas del concepto de autenticidad como tal. A él subyace la idea de la supremacía del origen sobre lo derivado. Pero esta idea está siempre asociada con un legitimismo social. Todas las capas dominantes, asentadas desde antiguo, apelan a la autoctonía. Toda la filosofía de la interioridad, so capa de desprecio del mundo, es la última sublimación de la brutalidad del bárbaro en el sentido de que el que estaba primero es quien más derecho tiene, y la prioridad del ego es tan falsa como la de todos los que hacen de sí mismos su casa. En nada cambia este hecho cuando la autenticidad se refugia en la oposición *physei-thesei*, en el argumento según el cual lo que existe sin intervención humana es mejor que lo artificial. Cuanto más espesamente cubre el mundo la red de lo hecho por el hombre, tanto más convulsamente acentúan los responsables de ello su naturalidad y su primitividad. El descubrimiento de la autenticidad cual último bastión de la ética individualista es una respuesta a la producción industrial en masa. Sólo cuando incontables bienes estandarizados fingen en pro del beneficio ser algo único, toma cuerpo como antítesis, pero siguiendo los mismos criterios, la idea de lo no reproducible como lo propiamente auténtico. Anteriormente la cuestión de la autenticidad respecto a las creaciones del espíritu era tan poco planteable como la de la originalidad, todavía desconocida para la época de Bach. El engaño de la autenticidad tiene su origen en la ofuscación burguesa causada por el proceso de intercambio. Lo auténtico, a lo que se reducen las mercancías y otros medios de cambio, adquiere el valor del oro. Pero como en el oro, la autenticidad abstracta de sus quilates se convierte en fetiche. Ambos son tratados como si fueran el sustrato, cuando en realidad no son sino una relación social, cuando el oro y la autenticidad son justamente expresión de la fungibilidad, de la comparabilidad de las cosas, y por tanto no son en sí, sino por otro. La inautenticidad de lo auténtico radica por ende en que en la sociedad dominada por el cambio, lo auténtico pretende ser aquello que reemplaza no pudiendo de ningún modo serlo. Los apóstoles de la autenticidad y representantes del poder que

desplaza a la circulación bailan en los funerales de ésta la danza de los velos del dinero.

100

Sur l'eau.—A la pregunta por el objetivo de la sociedad emancipada se dan respuestas como la realización de las posibilidades humanas o el enriquecimiento de la vida. Tan ilegítima la inevitable pregunta, así de inevitable lo contrariante y triunfal de la respuesta, que hace recordar el ideal socialdemócrata de personalidad de los barbudos naturalistas de los años noventa que querían gozar de la vida. Lo delicado sería así lo más grosero: que nadie pase hambre. Para un estado que se define en términos de las necesidades humanas, todo lo demás queda del lado de una conducta humana conformada al modelo de la producción como fin en sí. En el ideal del hombre liberado, rebosante de energías y creador se ha infiltrado el fetichismo de la mercancía, que en la sociedad burguesa trae consigo la inhibición, la impotencia y la esterilidad de lo siempre igual. El concepto de la dinamicidad, complementario de la «ahistoricidad» burguesa, es llevado a lo absoluto cuando, como reflejo antropológico de las leyes de la producción, tendría en la sociedad emancipada que confrontarse críticamente con las necesidades. La idea de la actividad sin trabas, del hacer ininterrumpido, de la basta insaciabilidad, de la libertad como efervescencia se nutre del concepto burgués de la naturaleza, que desde su origen sólo ha servido para proclamar la violencia social como algo inmodificable, como un eterno estado de salud. En este estado, y no en la pretendida igualación, es donde se quedaron los proyectos positivos del socialismo a los que Marx se resistió: en el de la barbarie. Lo temible no es que la humanidad se relaje en la vida holgada, sino la salvaje prolongación de lo social embozado en la madre naturaleza, la colectividad como el ciego furor por el hacer. La ingenuamente supuesta univocidad de la tendencia evolutiva al incremento de la producción es una muestra de ese rasgo burgués de permitir el desarrollo en una sola dirección por ser la burguesía, como totalidad cerrada dominada por la cuantificación, hostil a la diferencia cualitativa. Si se concibe la sociedad emancipada justamente como la emancipación de dicha totalidad, se perciben unas líneas de fuga que poco tienen que ver con el incremento de la producción y su reflejo en los hombres. Si las

personas desinhibidas no son precisamente las más agradables, ni siquiera las más libres, bien podría entonces la sociedad liberada de sus cadenas darse cuenta de que las fuerzas productivas no revelan el sustrato último del hombre, sino su figura históricamente cortada para la producción de mercancías. Quizá la verdadera sociedad llegue a hartarse del desarrollo y deje, por pura libertad, sin aprovechar algunas posibilidades en lugar de pretender alcanzar, con desvariado ímpetu, ignotas estrellas. Una humanidad que no conociera ya la necesidad aún dejaría traslucir algo de lo delirante e infructuoso de todas las organizaciones hasta entonces concebidas para escapar de la necesidad y que reproducían, agrandada, la necesidad junto con la riqueza. Ello afectaría hasta al propio goce de un modo análogo a como su esquema actual no puede separarse de la laboriosidad, de la planificación, de la arbitrariedad y de la sumisión. *Rien faire comme una bête*, flotar en el agua y mirar pacíficamente al cielo, «ser nada más, sin otra determinación ni complemento» *, podría reemplazar al proceso, al hacer, al cumplir, haciendo así efectiva la promesa de la lógica dialéctica de desembocar en su origen. Ninguno entre los conceptos abstractos está tan próximo a la utopía realizada como el de la paz perpetua. Espectadores del progreso como Maupassant o Sternheim han contribuido a dar expresión a esta intención de forma tímida, la única forma que su fragilidad permite.

* HEGEL, *Lógica,* I, *La doctrina del ser.* [*N. del T.*]

MINIMA MORALIA

Tercera parte

1946-1947

Avalanche, veux-tu m'emporter dans ta chute?
(Baudelaire)

101

Planta de invernadero.—El hablar de precocidad y de tardanza, rara vez exento del deseo de muerte para la primera, es una inconveniencia. Quien madura pronto vive en la anticipación. Su experiencia es apriorística, sensibilidad divinatoria que palpa en la imagen y la palabra lo que sólo posteriormente ejecutarán el hombre y la cosa. Tal anticipación, hasta cierto punto satisfecha de sí misma, sorbe del mundo exterior y tiñe fácilmente su relación con él del color de lo neuróticamente lúdico. Si el precoz es algo más que poseedor de habilidades, por lo mismo estará obligado a superarse a sí mismo, una obligación que los normales gustan de adornar con el carácter de deber moral. Tendrá que reconquistar con esfuerzo para la relación con los objetos el espacio ocupado por su representación: tendrá que aprender a sufrir. El contacto con el No-yo, con la madurez presuntamente tardía, apenas fustigada interiormente, se le convierte al precoz en necesidad. Su propensión narcisista, revelada por la preponderancia de la imaginación en su experiencia, retrasa precisamente su maduración. Sólo posteriormente pasará, con crasa violencia, por situaciones, angustias y sufrimientos que en la anticipación estaban atenuados y que, al entrar en conflicto con su narcisismo, se tornarán morbosamente destructores. De ese modo vuelve a caer en lo infantil que una vez con tan poco esfuerzo había dominado y que ahora exige su precio; él se vuelve inmaduro y maduros los demás que en aquella

fase tuvieron que ser, como se esperaba de ellos, hasta necios, y a los que les parece imperdonable lo que con tan desproporcionada agudeza le sucede al otrora precoz. Ahora es azotado por la pasión; demasiado tiempo mecido en la seguridad de su autarquía, se tambalea desvalido donde una vez levantó aéreos puentes. No en vano acusa la letra de los precoces alertadores rasgos infantiles. Son una perturbación del orden natural, y la salud trastornada se ceba en el peligro que los amenaza al par que la sociedad desconfía de ellos como negación visible de la ecuación de esfuerzo y éxito. En su economía interna se cumple de modo inconsciente, pero inexorable, el castigo que siempre tuvieron merecido. Lo que con engañosa bondad se les ofreció, ahora se les retira. Hasta en el destino psicológico una instancia vigila para que todo sea pagado. La ley individual es un jeroglífico del cambio en equivalencias.

102

Adelante despacio.—En el acto de correr por la calle hay una expresión de espanto. Es la precipitación que imita el gesto de la víctima en su intento de sortear el precipicio. La postura de la cabeza, que quiere mantenerse a flote, es la del que se ahoga, y el rostro crispado imita la mueca del tormento. Debe mirar hacia adelante, apenas puede volverse sin dar traspiés, como si tuviera detrás a un persecutor cuyo rostro hiciera paralizarse. En otro tiempo se corría para huir de los peligros demasiado graves para hacerles frente, y sin saberlo esto es lo que aún hace el que corre tras el autobús que se le escapa. El código de la circulación no tiene ya que contar con los animales salvajes, y sin embargo no ha pacificado el correr. Este ha desarticulado el modo de ir burgués. Lo que viene demostrado por el hecho de que el correr no se compadece con la seguridad y de que, como siempre sucede, en él no se escapa de otra cosa que de las fuerzas desatadas de la vida, aunque se trate sólo de vehículos. El hábito corporal del andar como el modo normal es cosa de los viejos tiempos. Era la manera burguesa de desplazarse, la desmitificación física —libre ya del hechizo del paso hierático— del deambular sin asilo, de la huida jadeante. La dignidad humana se aferraba al derecho al paseo, a un ritmo que no le era impuesto al cuerpo por la orden o el horror. Pasear, vagar eran en el siglo XIX pasatiempo privado, herencia de

la movilidad feudal. Con la era liberal el andar se extingue aun sin haber aparecido todavía el automóvil. El *Jugendbewegung*, que palpaba estas tendencias con su infalible masoquismo, impugnó las excursiones dominicales paternas y las sustituyó por marchas forzadas voluntarias a las que, con inspiración medieval, llamaba *Fahrt*, aunque pronto tuvo ya a su disposición el modelo Ford. Quizá en el culto de la velocidad producto de la técnica —al igual que en el deporte— se oculte el impulso de dominar el horror que expresa el correr separando a éste del propio cuerpo y excediéndolo soberanamente: el triunfo del velocímetro calma de una manera ritual la angustia del perseguido. Pero cuando a una persona se le grita: «¡corre!», desde el niño que debe ir a por el bolso que su madre ha olvidado en el primer piso hasta el preso al que la escolta le ordena la huida a fin de tener un pretexto para matarle, es cuando se deja oír la violencia arcaica que, de otro modo, dirige silenciosa cada paso.

103

Infeliz.—Lo que sin fundamento real, como si se estuviera poseído por ideas fijas, más se teme, tiene la impertinente tendencia a convertirse en hecho. La pregunta que no se quisiera escuchar a ningún precio es la que formulará el subalterno con un interés pérfidamente amable; la persona de quien más recelosamente se desea mantener alejada a la mujer amada será precisamente la que invite a ésta, aunque se halle a mil leguas, por recomendaciones bienintencionadas y la que creará ese tipo de relaciones donde acecha el peligro. Está por saber hasta qué punto se fomentan tales terrores; si en el primer caso poniendo aquella pregunta en la boca del malicioso con nuestro celoso silencio o en el segundo provocando el fatal contacto al pedirle al mediador, con una confianza neciamente destructiva, que no se le ocurra hacerlo. La psicología sabe que quien se figura la desgracia de algún modo la desea. ¿Pero por qué le sale tan inevitablemente al encuentro? Algo hay en la fantasía paranoide que corresponde a la realidad que ella tuerce. El sadismo latente de todos denuncia infaliblemente la debilidad latente de todos. Y el delirio de persecución se contagia: siempre que aparece, los espectadores se sienten irresistiblemente impulsados a imitarlo. Ello ocurre con más facilidad

cuando se le da una razón haciendo aquello que el otro teme. «Un loco hace ciento» —la abismática soledad del delirio tiene una tendencia a la colectivización, en la que el cuadro delirante se reproduce. Este mecanismo pático armoniza con el mecanismo social hoy determinante. Los individuos socializados en su desesperado aislamiento tienen hambre de convivencia y se apiñan en frías aglomeraciones. De ese modo la locura se hace epidémica: las sectas extrañas crecen al mismo ritmo que las grandes organizaciones. Es el de la destrucción total. El cumplimiento de las fantasías de persecución proviene de su afinidad con el carácter criminal. La violencia basada en la civilización significa la persecución de todos por todos, y el que padece delirio de persecución se pone en desventaja al atribuir al prójimo algo dispuesto por la totalidad en el desesperado intento de hacer la inconmensurabilidad conmensurable. Se consume porque quiere apresar de forma inmediata, con sus propias manos, el delirio objetivo, del que él es trasunto, cuando el absurdo reside precisamente en la pura mediación. El es la víctima elegida para la perpetuación de la ofuscación hecha sistema. Aun la peor y más absurda imaginación de efectos, la más salvaje proyección, implica el esfuerzo inconsciente de la conciencia por conocer la mortal ley en virtud de la cual la sociedad perpetúa su vida. La aberración no es sino un cortocircuito en la adaptación: la locura patente de uno ve equivocadamente en el otro la cierta locura de la totalidad, y el paranoico es la imagen irrisoria de la vida justa al intentar por su propia iniciativa identificarla con la vida falsa. Pero así como en un cortocircuito saltan chispas, un delirio se comunica, al modo de los relámpagos, con otro en la verdad. Los puntos de comunicación son las brutales confirmaciones de los delirios de persecución, que convencen al que los padece de que tiene razón para hundirlo tanto más profundamente. La superficie de la existencia vuelve en seguida a cicatrizar y le demuestra que ésta no es tan mala, y entonces enloquece. Subjetivamente anticipa la situación en que, súbitamente, la locura objetiva y la impotencia del individuo se vuelven convertibles, del mismo modo que el fascismo, en cuanto dictadura de los afectados de manía persecutoria, confirma todos los temores de persecución de sus víctimas. Decidir, por tanto, si un recelo extremado es paranoico o tiene una base real —el eco personalizado de los gritos de la historia—, sólo podrá hacerse más adelante. La psicología no alcanza al horror.

104

Golden Gate.—En el desairado, en el desdeñado hay algo que se deja notar con la misma claridad con que los dolores intensos iluminan el propio cuerpo. Él reconoce que en lo íntimo del amor ciego, que nada sabe ni puede saber, palpita la exigencia de claridad. Ha padecido injusticia, y ahí apoya su demanda de justicia al tiempo que se ve obligado a retirarla, pues lo que él desea sólo puede provenir de la libertad. En esta servidumbre el rechazado alcanza la integridad humana. Como invariablemente el amor descubre lo general en lo particular, único lugar donde se hace honor a lo general, éste se vuelve mortalmente contra el amor erigiendo la autonomía de lo próximo. El fracaso, en el que se impone lo general, le parece al individuo un estado en el que se halla excluido de lo general; el que perdió el amor se sabe abandonado de todos, por eso desdeña el consuelo. En el sinsentido de la privación llega a percibir lo falso de toda satisfacción meramente individual. Pero de ese modo se despierta en él la conciencia paradójica de lo general, del inalienable e irrecusable derecho humano a ser amado por la amada. Con su aspiración, no fundada en título ni prerrogativa algunos, a ser correspondido apela a una instancia desconocida que graciosamente le conceda lo que le pertenece —que no le pertenece. El secreto de la justicia en el amor es la superación del derecho que el amor reclama en sus gestos, sin palabras. «Dondequiera debe el amor/engañada, neciamente existir.»

105

Sólo un cuarto de hora.—Noche de insomnio: para esto puede haber alguna fórmula capaz de hacer olvidar la vacía duración, las horas penosas que se prolongan en inútiles esfuerzos pareciendo que nunca llegará el fin con el alba. Pero lo que causa esas noches de insomnio en las que el tiempo se contrae y se escapa, inútil, de las manos, son los terrores. Uno apaga la luz con la esperanza de llenar esas largas horas con un descanso reparador. Pero cuando no puede apaciguar los pensamientos desperdicia la valiosa provisión de la noche, y hasta que consigue no ver nada detrás de los ojos cerrados y enrojecidos sabe que es muy tarde, que pronto le despertará con sobresalto la mañana. De un modo

parejo, implacable, inútil, debe agotarse para el condenado a muerte el último plazo. Pero lo que en esta contracción de las horas se manifiesta es la contrafigura del tiempo consumado. Si en éste el poder de la experiencia rompe el hechizo de la duración y reúne lo pasado y lo futuro en lo presente, en las impacientes noches de insomnio la duración origina un horror insoportable. La vida humana se convierte en instante, y no porque supere la duración, sino porque se desvanece en la nada manifestando su vanidad en el seno de la mala finitud del tiempo en sí. En el ruidoso tic-tac del reloj se percibe el desdén de los años-luz por el palmo de la propia existencia. Las horas que ya han pasado como segundos antes de que el sentido interno las haya asimilado, anuncian a éste, arrastrándolo en su precipitación, que él y toda memoria están consagrados al olvido en la noche cósmica. Un olvido del que los hombres hoy se percatan de un modo obsesivo. En su estado de total impotencia, lo que se le ha dejado vivir le parece al individuo el plazo breve de un ajusticiado. No espera vivir por sí mismo su vida hasta el final. La posibilidad de la muerte violenta o el martirio, presente a cada uno, se continúa en la angustia de saber que los días están contados y la duración de la propia vida establecida en las estadísticas; de saber que el envejecer en cierto modo se ha convertido en una ventaja ilícita que hay que sacar con engaño de los valores medios. Quizá esté ya agotada la cuota de vida dispuesta, con carácter revocable, por la sociedad. Una angustia semejante registra el cuerpo en la huida de las horas. El tiempo vuela.

106

Las florecillas todas.—La frase de Jean Paul de que los recuerdos son la única posesión que nadie nos puede arrebatar, pertenece al acervo de consuelos impotentemente sentimentales que pretende hacer creer al sujeto que la retirada llena de resignación a la interioridad supone para él una satisfacción que suele desperdiciar. Con la disposición del archivo de sí mismo, el sujeto se incauta de su propio depósito de experiencias haciendo del mismo una propiedad y, de ese modo, convirtiéndolo en algo totalmente exterior al propio sujeto. La pasada vida interior se convierte en mobiliario del mismo modo que, inversamente, toda pieza estilo *biedermaier* se convertía en recuerdo hecho madera. El *intérieur* en que el alma guarda la colección de sus acontecimientos y curiosidades es algo caduco. Los recuerdos no se conservan en cajones o en abanicos, sino que en ellos lo pretérito se combina íntimamente con lo presente. Nadie puede disponer con libertad o a capricho de aquello en cuyo elogio tanto abundan las frases de Jean Paul. Es precisamente cuando los recuerdos se hacen objetivos y manejables, cuando el sujeto cree estar completamente seguro de ellos, cuando pierden el color como delicados tapices expuestos a la hiriente luz solar. Pero cuando, protegidos por el olvido, conservan su vigor, están expuestos a riesgos como todo lo viviente. La concepción de Bergson y Proust dirigida contra la cosificación, según la cual lo presente, la inmediatez, sólo se constituye por la memoria, por la acción recíproca del ahora y el antes, por lo mismo tiene no sólo un aspecto salvador, sino también infernal. Igual que ninguna vivencia anterior que no haya sido liberada por alguna involuntaria rememoración de la rigidez cadavérica de su existencia aislada es real, ningún recuerdo está, a la inversa, garantizado como algo que fuera existente en sí, indiferente al futuro del que lo guarda; ni ningún pasado es inmune, por su conversión en mera representación, a la maldición del presente empírico. El más feliz recuerdo de una persona puede ser sustancialmente anulado por una experiencia posterior. Quien ha amado y traiciona ese amor, no sólo inflige un daño a la imagen de lo pasado, sino también a éste mismo. Cuando se despierta el recuerdo, con incontrastable evidencia se introduce en él un gesto involuntario, un tono de ausencia, una vaga hipocresía del placer, que hace de la cercanía de ayer la extrañeza de hoy. La desesperación no tiene la expresión de lo irrevocable porque la situación no pueda llegar a mejorar, sino porque arrastra a su abismo al tiempo pasado. Por eso es necio y sentimental querer mantener el pasado limpio de la sucia marea del presente. El pasado no tiene otra esperanza que la de, abandonado al infortunio, resurgir de él transformado. Pero quien muere desesperado es que su vida entera ha sido inútil.

107

Ne cherchez plus mon coeur.—El heredero de la obsesión balzaquiana, Proust, al que toda invitación del mundo elegante parece

abrir el sésamo de la vida recobrada, se introduce en un laberinto donde el cotilleo prehistórico le revela los oscuros secretos de todo esplendor hasta parecer éste insulso y agrietado a los ojos cercanos y nostálgicos. Pero el *placet futile,* la aflicción por una clase ociosa históricamente sentenciada de la que todo burgués destaca su superfluidad, la absurda energía disipada en los disipadores, compensa mucho más que la serena atención a lo relevante. El esquema de la decadencia en que Proust encuadra la imagen de su *society* se revela como el de una poderosa tendencia evolutiva. Lo que Charlus, Saint-Loup y Swann van perdiendo es lo mismo que le falta a toda la generación posterior, que ya no conoce el nombre del último narrador. La excéntrica psicología de la *décadence* esboza la antropología negativa de la sociedad de masas: Proust da cuenta con alergia de lo que después se hará con toda forma de amor. La relación de intercambio a la que el amor parcialmente se opuso a lo largo de la época burguesa ha acabado por absorberlo; la última inmediatez se convierte en víctima de la lejanía de todos los contratantes entre sí. El amor se enfría con el valor que el propio yo se adjudica. Amar significa para éste amar más, y quien ama más habita en la injusticia. Se hace sospechoso a los ojos de la amada y, reflejándose en él mismo, su afecto enferma de despotismo posesivo e imaginación autodestructiva. «Las relaciones con una mujer amada —leemos en *Le temps retrouvé*— pueden ser platónicas por una razón ajena a la virtud de la mujer o a la naturaleza poco sensual del amor que ésta inspira. Esta razón puede ser que el enamorado, demasiado impaciente, no sepa, por el exceso mismo de su amor, esperar con una simulación de indiferencia el momento en que logrará lo que desee. Vuelve continuamente a la carga, no cesa de escribir a la mujer amada, intenta a cada momento verla, ella le rechaza, él se desespera. Entonces ella comprende que si le concede su compañía, su amistad, estos bienes parecerán ya tan considerables al que los creyó inasequibles, que la mujer puede evitarse el dar más, y aprovechar un momento en que el hombre no pueda pasar sin verla, en que quiera, cueste lo que cueste, terminar la guerra, imponiéndole una paz cuya primera condición será el platonismo de las relaciones [...] Las mujeres adivinan todo esto y saben que pueden permitirse el lujo de no darse jamás a aquellos en quienes notan, si han estado demasiado nerviosos para ocultárselo los primeros días, el incurable deseo que de ellas sienten.» El joven Morel es más fuerte que su influyente amante. «... era él el que mandaba si no quería rendirse. Y para que no quisiera rendirse,

quizá bastaba que se sintiera amado» *. El motivo personal de la balzaquiana duquesa de Langeais se ha difundido universalmente. La calidad de cada uno de los incontables automóviles que en las tardes de domingo regresan a Nueva York se corresponde con el atractivo de la chica que lo ocupa.—La disolución objetiva de la sociedad se manifiesta subjetivamente en que el impulso erótico se ha debilitado demasiado como para unir las mónadas autosuficientes, como si la humanidad imitase la teoría física del universo en expasión. A la frígida inasequibilidad del ser amado, con el tiempo convertida en una institución reconocida de la cultura de masas, responde el «incurable deseo» del amante. Cuando Casanova decía de una mujer que no tenía prejuicios, quería decir que ninguna convención religiosa le impedía entregarse; hoy una mujer sin prejuicios sería la que ya no cree más en el amor y no da ocasión a que la engañen invirtiendo más de lo que pueda esperar a cambio. La sexualidad, por la que supuestamente se mantiene la tensión, se ha convertido en la ilusión que antes estaba en la renuncia. Cuando la organización de la vida ya no deja tiempo para el placer consciente de sí mismo y lo sustituye por las ocupaciones fisiológicas, el sexo mismo desinhibido se desexualiza. Propiamente los sujetos ya no desean la embriaguez, sino tan sólo la compensación que pueda traer una ocupación que preferirían ahorrarse por superflua.

108

Princesa plebeya.—Sólo excitan la fantasía las mujeres a las que les falta la fantasía. El nimbo más colorista es el que tienen aquellas que, permanentemente volcadas a lo exterior, resultan insustanciales. La atracción que despiertan procede de la escasez de conciencia de sí mismas, y sin duda también de uno mismo. A este respecto Oscar Wilde hablaba de la esfinge sin enigma. Reproducen una imagen predeterminada: cuanto más pura apariencia son, sin perjuicio de toda nota personal, más se asemejan a los arquetipos —Preziosa, Peregrina, Albertina—, que hacen presentir en toda individuación la mera apariencia y terminan siempre defraudando en cuanto se descubre lo que son. Su vida toma el as-

* Traducción de Consuelo Berges, Alianza Editorial, Madrid, 1969, páginas 156-158. [*N. del T.*]

pecto de las ilustraciones o el de una perpetua fiesta infantil, y tal aspecto hace injusticia a su menesterosa existencia empírica. Storm trató este tema en su libro *Pole Poppenspäler*, una historia infantil con trasfondo. El mozo frisón se enamora de la pequeña de los titiriteros ambulantes bávaros. «Cuando por fin me volví, vi un vestido rojo que se acercaba a mí; y era ella, era ella, la pequeña titiritera. A pesar de su descolorido traje me parecía salida de un mundo de ensueño. Me armé de valor y le dije: ¿Quieres que demos un paseo, Lisei? Me miró desconfiada con sus ojos negros. ¿Un paseo?, repitió parsimoniosa. ¡Ah, pues estás tú listo! ¿A dónde vas entonces? —Al tendero. ¿Quieres comprarte un vestido nuevo?, pregunté sin darme cuenta de mi torpeza. Ella soltó una carcajada. ¡Ah, vamos! —No, esto no son simples harapos. ¿Harapos, Lisei? —¡Claro!, son restos de los trajes que llevan los muñecos; así sale más barato.» La pobreza obliga a Lisei a contentarse con lo gastado —los «harapos»—, aunque le gustaría llevar otras cosas. Inconscientemente ha de desconfiar de todo lo que no se justifique prácticamente, viéndolo como un exceso. La fantasía es compañera de la pobreza. Porque lo gastado sólo tiene encanto para el que lo contempla. Pero también la fantasía necesita de la pobreza, sobre la que ejerce violencia: la felicidad a la que se abandona la describe con los trazos del sufrimiento. La Justina de Sade pasando de un lecho de tortura a otro es aquí *notre intéressante héroïne*, así como Mignon, en el momento en que es azotada, la criatura interesante. La princesa de los sueños y la niña de azotes son la misma persona, sólo que no lo saben. Aún hay huellas de esto en las relaciones de los pueblos nórdicos con los meridionales: los adinerados puritanos buscan inútilmente el contacto con las morenas que llegan del extranjero, y no es que la marcha del mundo que ellos imponen se lo impida sólo a ellos, sino también y sobre todo a las vagantes. El sedentario envidia el nomadismo, la búsqueda de pastos frescos, y el carromato verde es la casa sobre ruedas, en cuya ruta le acompañan las estrellas. El carácter infantil, vertido en movimientos arbitrarios que dan al que vive en una penosa inestabilidad el aliento momentáneo para seguir viviendo, quiere representar la vida no deformada, la plenitud, y, sin embargo, relega a ésta al ámbito de la autoconservación, de cuyas necesidades aparenta estar libre. Tal es el círculo de la nostalgia burguesa de lo ingenuo. El vacío de alma de aquellos a los que, al margen de la cultura, lo cotidiano les prohíbe toda autodeterminación —la delicia y el tormento—, se convierte en los bien colocados, que aprendieron de la cultura el

avergonzarse del alma, en fantasmagoría del alma. El amor se pierde en lo vacío de alma cual cifra de lo pleno de ésta porque en él los que viven son espectáculo para los desesperados deseos de salvación que sólo en lo perdido tienen su objeto: para el amor el brillo del alma es el de su ausencia. Así sólo parece humana la expresión de los ojos más próxima a la del animal, a la de las criaturas alejadas de la reflexión del yo. A la postre el alma es el anhelo de salvación de lo carente de alma.

109

L'inutile beauté.—Las mujeres de singular belleza están condenadas a la infelicidad. Incluso aquellas a las que las circunstancias benefician, las favorecidas por el nacimiento, la riqueza o el talento, parecen como perseguidas o poseídas por un impulso de destrucción de ellas mismas y de todas las relaciones humanas en que entran. Un oráculo las pone ante una alternativa de fatalidades. O bien utilizan la belleza para conseguir el éxito, y entonces pagan con la infelicidad esa condición, porque como no pueden amar envenenan el amor hacia ellas y quedan con las manos vacías; o bien el privilegio de la belleza les da ánimo y seguridad para asumir el intercambio, se toman en serio la felicidad que se prometen y no escatiman nada de sí mismas, confirmadas por la inclinación que todos sienten hacia ellas, en el sentido de que su valor no deben solamente mostrarlo. En su juventud pueden elegir. Pero ello las hace volubles: nada es definitivo, todo puede en cualquier momento sustituirse por otra cosa. Muy temprano, y sin considerarlo mucho, se casan y se someten así a condiciones pedestres, se despojan en cierto sentido del privilegio de las posibilidades infinitas, se reducen a seres humanos. Pero al mismo tiempo se agarran al sueño infantil del poder sin límites que su vida parecía prometerles y no cesan de desdeñar —aunque no a la manera burguesa— lo que mañana pudiera ser mejor. Tal es su tipo de carácter destructivo. Precisamente el hecho de que una vez fueran *hors de concours* las sitúa en un segundo plano de la competencia, a la que ahora se entregan mánicamente. Todavía les queda el gesto de la irresistible cuando los motivos se han desvanecido; el encanto se hunde cuando, en lugar de representar una esperanza, se asienta en lo doméstico. Pero la víctima es ahora la resistible: queda sometida al orden sobre el que antes

sólo se deslizaba. Su generosidad sufre su castigo. Tanto la perdida como la poseída son mártires de la felicidad. La belleza integrada se ha convertido con el tiempo en elemento calculable de la existencia, en mero sucedáneo de la vida inexistente sin que rebase mínimamente esa nulidad. Ha roto, para sí misma y para los demás, su promesa de felicidad. Y la que aun aprueba esta situación se rodea de un aura de desdicha y es ella misma alcanzada por la desdicha. Aquí el mundo ilustrado ha absorbido por completo al mito. Sólo la envidia de los dioses ha sobrevivido.

110

Constanze.—En todas partes la sociedad burguesa insiste en el esfuerzo de la voluntad; sólo el amor es involuntario, pura inmediación del sentimiento. En el ansia de él, que significa la dispensa del trabajo, la idea burguesa del amor trasciende la sociedad burguesa. Pero al insertar directamente lo verdadero en lo falso general trueca aquél en éste. No se trata sólo de que el puro sentimiento, si es que aún es posible en un sistema económicamente determinado, se convierte así en coartada para el dominio del interés en la sociedad dejando testimonio de una humanidad que no existe. Ocurre también que el carácter involuntario del amor mismo, incluso cuando no está de antemano mezclado con fines prácticos, contribuye a aquella totalidad tan pronto como se establece como principio. Si el amor debe ser representación de una sociedad mejor dentro de la existente, no puede serlo como un enclave de paz, sino sólo en la oposición consciente. La cual precisamente exige ese momento de voluntad que los burgueses, para los que el amor nunca será lo bastante natural, le prohíben. Amar significa ser capaz de hacer que la inmediatez no se atrofie por la omnímoda presión de la mediación, por la economía, y en ese empeño la inmediatez, mediada consigo misma, se constituye en una tenaz presión contraria. Sólo ama el que tiene fuerzas para aferrarse al amor. Cuando la ventaja social, sublimada, conforma incluso el impulso sexual haciendo espontáneamente aparecer atractivos ora a estos ora a aquellos mediante mil matizaciones de lo sancionado por el orden, a esa ventaja se opone la inclinación afectiva, una vez suscitada, al perseverar en sí misma donde la gravitación de la sociedad —antes de toda intriga, que luego normalmente pone a su servicio— no se lo permite. Para el sentimiento es una prueba que esa actitud, mientras dura, vaya más allá del sentimiento, aunque sea en la forma de la obsesión. Pero aquel afecto que, bajo la apariencia de una espontaneidad irreflexiva y orgullosa de su supuesta sinceridad, se abandona por entero a lo que considera la voz del corazón y deserta cuando le parece no escuchar esa voz, es, en esa soberana independencia, precisamente el instrumento de la sociedad. Pasivamente, y sin saberlo, registra los números que van saliendo en la ruelta de los intereses. Al traicionar a la persona amada se traiciona a sí mismo. El mandato de fidelidad que imparte la sociedad es un medio para la privación de libertad, mas sólo mediante la fidelidad materializa la libertad la insubordinación contra el mandato de la sociedad.

111

Filemón y Baucis.—El tirano de la casa deja que su mujer le ayude a ponerse el abrigo. Ella cumple solícitamente con el servicio del amor acompañándolo de una mirada que dice: qué le voy a hacer, darle su pequeña felicidad, así es él, simplemente un hombre. El matrimonio patriarcal se venga del amo con la indulgencia que pone la mujer y que se ha hecho fórmula en el irónico lamento por el descontento y la falta de independencia del marido. Debajo de la falaz ideología que coloca al hombre en un puesto superior hay otra ideología secreta, no menos falsa, que lo reduce a un puesto inferior, a víctima de la manipulación, de la maniobra, del engaño. El héroe en zapatillas es la sombra del que tiene que enfrentarse a una vida hostil. Con la misma obtusa inteligencia con que la esposa juzga al esposo, juzgan generalmente los niños a los adultos. En la desproporción que hay entre su actitud autoritaria y su desamparo, desproporción que necesariamente se manifiesta en la esfera privada, hay algo de ridículo. Todo matrimonio que interpreta bien su papel resulta cómico, y esto es lo que trata de equilibrar la paciente comprensión de la mujer. Apenas hay mujer que lleve suficiente tiempo casada que no desapruebe con sus cuchicheos las pequeñas debilidades del marido. La falsa proximidad estimula la malignidad, y en el ámbito del consumo el más fuerte es quien tiene la sartén por el mango. La dialéctica del señor y el siervo de Hegel impera, hoy como ayer, en el orden arcaico de la casa, acentuada además por el hecho de que

la mujer se aferra tercamente al anacronismo. Como matriarca desplazada, allí donde debe servir se convierte en patrona, mientras que el patriarca no necesita más que parecerlo para ser una caricatura. Esta dialéctica, común a todas las épocas, se ha presentado siempre ante la visión individualista como «guerra de los sexos». Pero ninguno de los adversarios tiene razón. En el desencanto del hombre, cuyo poder se basa en el hecho de ganar el dinero, que es lo que decide la jerarquía humana, la mujer expresa la falsedad del matrimonio, en el que ella busca su verdad. No hay emancipación posible sin la emancipación de la sociedad.

112

Et dona ferentes.—Los filisteos alemanes de la libertad siempre han celebrado muy especialmente el poema de «El dios y la bayadera» * con su fanfarria final de que los inmortales elevarán hasta el cielo con sus ígneos brazos a los hijos pecadores. No hay que confiar en la generosidad aprobada. Esta hace suyo sin reservas el juicio burgués sobre el amor vendido; el efecto de la comprensión y el perdón divinos sólo lo consigue poniendo a la graciosa rescatada, con arrobada inspiración, como descarrriada. El acto de clemencia arrastra unas cautelas que lo hacen ilusorio. Para ganarse la salvación —como si una salvación ganada fuera de verdad tal salvación—, a la muchacha se le permite participar de la «fiesta placentera del tálamo», mas «no por placer ni lucro». ¿Y por qué así? ¿No deshace groseramente el amor puro que a ella se le exige el encanto con que los ritmos de danza de Goethe ciñen la figura del poema y que la referencia a la profunda abyección ciertamente no puede destruir? Pero es preciso también hacer de ella un alma buena que renuncie a lo que es. Para ser readmitida en la congregación de la humanidad, la hetera, de cuya tolerancia la humanidad alardea, debe primero dejar de serlo. La divinidad se alegra del pecador contrito. Toda la incursión al lugar donde se hallan las últimas casas es una especie de *slumming party* metafísico, un amaño de la perversidad patriarcal para parecer doblemente grande acentuando hasta el extremo la distancia entre el espíritu masculino y la naturaleza femenina y reafirmando luego, adornado de magnanimidad, lo indiscutible del propio poder, la diferencia creada. El burgués necesita a la bayadera no solamente para el placer, que al mismo tiempo envidia en ella, sino para sentirse también dios. Cuanto más se aproxima a la linde de su reino y olvida su dignidad, más craso es el ritual de la violencia. La noche procura su placer, pero la ramera es quemada. El resto es la idea.

* *Der Gott und die Bajadere (Indische Legende)*, poema de Goethe al que permanentemente se hace referencia. [*N. del T.*]

113

Aguafiestas.—La afinidad entre el ascetismo y la embriaguez, que la sabiduría psicológica universal siempre ha observado, la fobofilia de los santos y las prostitutas tiene un fundamento objetivamente indiscutible en el hecho de que el ascetismo ofrece mayor posibilidad de satisfacción que las dosificaciones de la cultura. La hostilidad hacia el placer no puede separarse de la conformidad con la disciplina de una sociedad a cuya esencia pertenece más el exigir que el conceder. Pero existe también una desconfianza hacia el placer que procede de la sospecha de que no hay placer ninguno en este mundo. Una construcción de Schopenhauer expresa inconscientemente algo de esta sospecha. El paso de la afirmación a la negación de la voluntad de vivir tiene lugar en el desarrollo de la idea según la cual en toda inhibición de la voluntad ésta sufre por causa de un obstáculo «que se interpone entre ella y el objetivo que persigue, mientras que, por el contrario, el logro de su objetivo tiene por resultado la satisfacción, el bienestar, la felicidad». Pero si, por una parte, y de acuerdo con la intransigente concepción de Schopenhauer, tal «sufrimiento» tiende a acrecentarse al punto que a menudo hace deseable la muerte, por otra el mismo estado de «satisfacción» es insatisfactorio, ya que «tan pronto como la necesidad y el sufrimiento conceden al hombre una tregua, el tedio está tan cerca que le crea la necesidad del pasatiempo. Lo que a todo ser vivo le ocupa y le pone en movimiento es la lucha por la existencia. Pero con la existencia una vez asegurada no sabemos qué hacer; de ahí que el segundo impulso que la pone en movimiento sea el deseo de sacudir la carga del existir, de hacerla insensible, de 'matar el tiempo', es decir, de huir del tedio» (*Sämtliche Werke,* Insel-Verlag Leipzig, I, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* p. 415). Pero el concepto del tedio, elevado a tan insospechada dignidad, es —cosa

que la enemiga de Schopenhauer a la historia sería lo último que concediera— de todo punto un concepto burgués. El tedio es un complemento del trabajo alienado en cuanto experiencia del antitético «tiempo libre», ya sea porque éste es el encargado de renovar la fuerza gastada, ya porque carga con la hipoteca que es la apropiación del trabajo ajeno. El tiempo libre es un reflejo del ritmo de producción heterónomamente impuesto al sujeto, ritmo que compulsivamente se mantiene en las pausas de descanso. La consciencia de la esclavitud de la existencia entera, que la presión de las exigencias adquisitivas, esto es, de la esclavitud misma, no permite que se despierte, aparece como un *intermezzo* de libertad. La *nostalgie du dimanche* no es la nostalgia de la semana laboral, sino de ese estado de emancipación; el domingo deja insatisfecho no porque en él todo sea holgar, sino porque lo que promete no parece inmediatamente cumplirse. Como el inglés, todo domingo lo es a medias. Aquel a quien el tiempo se le hace penosamente largo, espera en vano, frustrado de que el domingo se demora, que mañana sea otra vez como ayer. Pero el tedio de los que no necesitan trabajar no es esencialmente distinto. La sociedad como totalidad impone a los poderosos lo que ellos aplican a los demás, y lo que a éstos no se les concede apenas se lo permiten a sí mismos. Los burgueses han convertido la saciedad, emparentada con la dicha, en una blasfemia. Como los otros padecen hambre, la ideología decide que la ausencia del hambre es una ordinariez. De ese modo los burgueses acusan al burgués. Su propia exención del trabajo les prohíbe el elogio de la holganza: esta es aburrida. La actitvidad enfermiza a la que se refiere Schopenhauer tiene menos que ver con la insoportabilidad de la situación privilegiada que con su ostentación, la cual, según la coyuntura histórica, aumentará las distancias sociales o bien las reducirá a mera apariencia mediante actos representativos supuestamente importantes destinados a confirmar la utilidad de los amos. Si el que está arriba realmente se aburre, ello no es consecuencia del exceso de felicidad, sino del hecho de estar marcada por la infelicidad general, de su carácter de mercancía, que relega las diversiones a la idiotez; de la brutalidad de las órdenes, cuyo eco resuena estentóreo en los alborozos de los dominadores; del miedo de éstos a su propia superfluidad. Nadie que extraiga provecho del sistema del provecho puede existir en su seno sin vergüenza, y ésta deforma hasta el placer no deformado, aunque los desenfrenos que los filósofos envidian, en algunas épocas no debieron ser tan aburridos como

éstos aseguran. Ciertas experiencias que le han sido arrebatadas a la civilización prueban que en la libertad realizada el tedio desaparece. El adagio *omne animal post coitum triste* es una invención del desprecio burgués por el hombre: en ningún otro orden se distingue más lo humano de la tristeza de la criatura. El asco sigue no a la embriaguez, sino al amor socialmente aprobado: éste es, al decir de Ibsen, viscoso. En el eróticamente conmovido el cansancio se transforma en demanda de ternura, y la momentánea impotencia del sexo es algo accidental y concebido como un suceso completamente exterior a la pasión. No en vano combinó Baudelaire la esclavizante obsesión erótica con la espiritualización y llamó inmortales por igual al beso, al perfume y a la conversación. La fugacidad del placer, que el ascetismo subraya, responde al hecho de que, fuera de los *minutes heureuses*, en los que la vida olvidada del amante revive en las rodillas de la amada *, no se da placer ninguno. Ni siquiera las cristianas denuncias del sexo en la *Sonata a Kreutzer* de Tolstoi consiguen, entre todas las prédicas capuchinas, borrar del todo su recuerdo. Lo que Tolstoi enfrenta al amor sensual no es sólo el motivo teológico, que grandiosamente aparece una y otra vez, de la abnegación, de que ningún hombre ha de hacer de otro un objeto —lo que propiamente constituye la protesta contra la disposición patriarcal—; dicho motivo viene también mezclado con consideraciones acerca de la deformación burguesa del sexo, de su turbia mezcolanza con todo tipo de intereses materiales y del matrimonio como indigno compromiso tanto como sobre el resentimiento rousseauniano contra el goce acrecentado en la reflexión. El ataque al período de noviazgo alcanza hasta a la fotografía de familia, que recuerda la palabra novio. «A esto se añadía la enojosa costumbre de llevar confituras, de cargar con toda clase de golosinas, y todos los detestables preparativos de la boda: por todas partes no se oía hablar más que de la casa, el dormitorio, las camas, la ropa de casa y de dormir, las sábanas y los enseres del baño». Igualmente hace burla de la luna de miel, que es comparada con el desengaño después de la visita a un puesto de feria calurosamente recomendado y «extremadamente aburrido». De este *dégoût* son menos culpables los sentidos agotados que lo institucional, lo permitido, lo montado, la falsa inmanencia del placer dentro de un orden que lo regula y lo vuelve mortalmente triste en el momento mismo en

* Ch. Baudelaire, *Le balcon*. [*N. del T.*]

que lo ordena. Tal repugnancia puede aumentar de tal modo que al final toda embriaguez, entre tantas renuncias, prefiere quedar suspendida que asesinar su concepto al realizarlo.

114

Heliotropo.—Al niño cuyos padres acogen a un huésped le late el corazón con más ansiedad que en vísperas de Navidad. En este caso no por los regalos, sino por el cambio en su vida. El perfume que la dama invitada deja en la cómoda mientras se le permite mirar cuando abre su equipaje tiene, al respirarlo por primera vez, un aroma que es como una evocación. Las maletas con las insignias de la *Suvretthaus* y de la *Madonna di Campiglio* son cofres en los que las piedras preciosas de Aladino y Alí-Babá, envueltas en ricas telas, y los kimonos de la visitante, traídos en los vagones-literas de las caravanas de Suiza y el sur del Tirol, quedan a merced de la insaciable curiosidad. Y como en los cuentos las hadas hablan a los niños, así habla la invitada, seria y sin afectuosidad, al niño de la casa. Lógicamente éste le pregunta por los países y las gentes, y ella, que no está familiarizada con él y no ve más que fascinación en sus ojos, le contesta con observaciones fatalistas sobre el reblandecimiento cerebral del cuñado o los asuntos matrimoniales del sobrino. De ese modo el niño se ve de repente incluido en la poderosa y misteriosa comunidad de los adultos, en el círculo mágico de la gente razonable. Con el orden del día —quizá al siguiente pueda faltar a la escuela— se suspenden las divisorias entre las generaciones, y el que a las once todavía no le envían a la cama presiente la verdadera promiscuidad. La visita hace del jueves día de fiesta, y en su bullicio se cree estar compartiendo la mesa con la humanidad entera. Porque el huésped viene de muy lejos. Su aparición promete al niño la experiencia de lo que está más allá de la familia y le recuerda que ésta no es lo último. Ese ansia de felicidad informe, en un estanque de salamandras y cigüeñas, que el niño había aprendido a reprimir poniendo en su lugar la imagen temible del coco, del demonio que quiere raptarlo, ahora la vuelve a sentir sin temor. La figura de lo diferente aparece ahora entre los suyos y en intimidad con ellos. La gitana agorera, admitida por la puerta principal, es absuelta en la dama visitante, que se transfigura en ángel

salvador. Ella retira la maldición que acompaña a la felicidad de la inmediata cercanía al ligarla a la extrema lejanía. Eso es lo que toda la existencia del niño espera, y lo que después continuará esperando el que no olvida lo mejor de la niñez. El amor cuenta las horas hasta aquella en que la visita ha de traspasar el umbral y devolver el tono a la vida descolorida con un imperceptible: «Aquí estoy otra vez / de vuelta del ancho mundo».

115

Vino puro.—Para saber si una persona piensa bien de ti hay un criterio casi infalible, y es el modo como refiere las manifestaciones desfavorables u hostiles que oye sobre ti. Casi siempre tales informes carecen de importancia y no son más que pretextos para abrir las puertas a la malevolencia sin responsabilidad y hasta en nombre del bien. Como todos los conocidos sienten la inclinación a hablar mal de vez en cuando unos de otros —aunque también lo hacen como protesta contra la insipidez del trato—, cada uno es sensible a las opiniones del otro en la medida en que secretamente desea ser querido allí donde él mismo a nadie quiere: no menos difusa y general que la alienación entre los hombres es el ansia de romperla. En este clima prospera el *colporteur,* al que no le falta el material ni la malaventura y que siempre puede contar con que el que quiere que todos le quieran está pendiente de la posibilidad contraria. Los comentarios desfavorables sólo deberían contarse cuando de forma clara y taxativa se trata de decisiones que han de tomarse en común o del enjuiciamiento de personas en las que es preciso confiar o con las que hay que trabajar. Cuanto menos interesado parece el informe, más turbio es el interés, el placer reprimido de producir dolor. Ello todavía es inofensivo cuando el informador quiere predisponer una contra otra a las dos partes y al mismo tiempo poner de relieve sus cualidades personales. Pero más frecuentemente se presenta como virtual pregonador de la opinión pública, que con despiadada objetividad da a entender a la víctima toda la violencia de lo anónimo, ante lo cual ésta debe bajar la cabeza. La mentira se hace patente en la inútil preocupación del injuriado, que nada sabe de la injuria, por su honor, por la claridad de las relaciones, por la pureza íntima: tan pronto como ésta aparece complicada en la maraña del mundo

no hace ya, desde Gregers Werle *, sino aumentar el enmarañamiento. Con su celo moral, el bienintencionado se convierte en destructor.

116

Mira si era malo.—Quienes han pasado por peligros imprevistos de muerte, por súbitas catástrofes, a menudo refieren que, sorprendentemente, no sintieron miedo. El espanto general no hace presa en ellos de modo específico, sino que los alcanza como simples habitantes de una ciudad, como miembros de alguna gran colectividad. Ellos se acomodan a lo accidental, generalmente inanimado, como si propiamente no les importase. Psicológicamente la ausencia de miedo se explica como falta de impresionabilidad ante la incidencia fatal. En la libertad de los testigos queda como una lesión pareja al estado apático. El organismo psíquico, de modo semejante al cuerpo, está en correspondencia con vivencias relativas a un orden de magnitud que de algún modo le es propio. Cuando el objeto de experiencia rebasa las proporciones del individuo, éste propiamente ya no lo experimenta, sino que lo registra automáticamente, mediante un concepto sin intuición, como algo externo a él, inconmensurable, respecto a lo cual se comporta tan fríamente como el *shock* catastrófico respecto a él. En lo moral acontece algo análogo. Quien comete acciones que, según las normas reconocidas, son contrarias a la rectitud, como la venganza contra los enemigos o la falta de compasión, apenas es consciente de la culpa, y sólo mediante un penoso esfuerzo puede imaginársela. La doctrina de la Razón de Estado, la separación de moral y política, no es ajena a este hecho. Su sentido encarna la extrema antítesis de vida pública y existencia individual. El gran atentado se le presenta al individuo en mayor medida como simple falta a la convención no sólo porque aquellas normas que vulnera muestran un aspecto convencional, rígido y despreocupado del sujeto viviente, sino porque su objetivación como tal, incluso donde se les puede encontrar cierta sustancia, las coloca fuera de toda inervación moral, fuera del recinto de la conciencia. Sin embargo, cuando se piensa en faltas personales de tacto, microorganismos de injusticia que probablemente nadie notó, como haberse sentado demasiado pronto a la mesa en una reunión o haber colocado tarjetas con los nombres de los invitados a tomar el té cuando sólo

* Personaje del drama de H. Ibsen *El pato salvaje*. [*N. del T.*]

debe hacerse en una comida, tales fruslerías pueden llenar al delincuente de continuo arrepentimiento e insoportable mala conciencia, y en ocasiones de tan sofocante vergüenza que sería incapaz de confesárselo a nadie, ni aun a sí mismo. Pero su actitud dista mucho de ser noble, pues él sabe que la sociedad nada tiene en absoluto que reprochar contra la inhumanidad y mucho contra las faltas de comportamiento, y que un hombre que rompe con su amante para presentarse como un señor correcto puede estar seguro de la aprobación social, mientras que otro que besa respetuosamente la mano de una todavía muy joven muchacha de buena familia se expone al ridículo. Pero el celo lujuriosamente narcisista presenta aún un segundo aspecto: el de ser un refugio para la experiencia rebotada del orden objetivado. El sujeto llega a percibir los más pequeños detalles de lo correcto o lo impropio, y en ellos puede confirmar si su actuación es correcta o incorrecta; su indiferencia hacia la culpa moral, empero, viene matizada por la conciencia de que la impotencia de la propia decisión crece con la dimensión de su objeto. Cuando posteriormente comprueba que antes, cuando se separó de la amante y no volvió a llamarla, de hecho la había ya rechazado, la representación del hecho tiene en sí algo de cómico; recuerda a la muda de Portici. «*Murder* —dice una novela policíaca de Ellery Queen— *is so... Newspapery. It doesn't happen to you. You read about it in a paper, or in a detective story, and it makes you wriggle with disgust, or sympathy. But it doesn't mean anything.*» De ahí que autores como Thomas Mann hayan descrito grotescamente catástrofes como para salir en los periódicos, desde el accidente ferroviario al crimen pasional, y hasta donde es posible hayan contenido la risa que inevitablemente provocan los acontecimientos solemnes, como un entierro, cuando se hace de ellos tema poético. Las faltas mínimas, por el contrario, son tan relevantes debido a que en ellas podemos ser buenos o malos sin reírnos de ellas, aunque nuestra seriedad sea un tanto maniática. En ellas aprendemos a tratar con lo moral, a sentirlo —como sonrojo— en nuestra piel y a atribuirlo al sujeto, que mira la gigantesca ley moral dentro de él con el mismo desamparo con que contempla el cielo estrellado al que aquélla malamente imita. Aunque esos detalles sean en sí amorales, mientras vayan espontáneamente acompañados de buenos sentimientos, de simpatía humana exenta del *pathos* de la máxima, no desvalorizan la devoción por lo decoroso. Porque los buenos sentimientos, cuando expresan directamente lo general sin preocuparse de la propia alienación, fácilmente hacen que el sujeto apa-

rezca como enajenado de sí mismo, como mero agente de los mandamientos con los que se identifica. Por el contrario, aquel cuyo impulso moral obedece a lo completamente exterior, a la convención fetichizada, puede captar lo general en el sufrimiento que causa la insuperable divergencia entre lo interno y lo externo, en cuya rigidez halla sostén, sin sacrificio de sí mismo ni de la verdad de su experiencia. Extremar todas las distancias significa la reconciliación. En tal sentido, la conducta del monomaníaco puede encontrar cierta justificación en su objeto. En la esfera del trato, donde fija su capricho, reaparecen todas las aporías de la vida falsa, y su obcecación sólo tiene relación con el todo en el sentido de que ahí puede canalizar de forma paradigmática, con orden y libertad, su de otro modo incontrolable conflicto. En cambio, aquel cuya manera de reaccionar denota conformidad con la realidad social es el mismo en cuya vida privada se conduce del mismo modo informal con que la estimación de las relaciones de poder le impone su forma. Cuantas veces escapa a la vigilancia del mundo exterior, cuantas veces se siente a sus anchas en el círculo ampliado de su yo, tiene la tendencia a mostrarse desconsiderado y brutal. Se venga de toda la disciplina y de toda la renuncia a la manifestación directa de la agresión, que los lejanos le imponen, en los que tiene más cerca. Hacia afuera se comporta con los enemigos objetivos de manera amistosa y cortés, pero en país de amigos es frío y hostil. Donde la civilización como autoconservación no le compromete con la civilización como humanidad da rienda suelta a su furor contra ésta contradiciendo su ideología del hogar, la familia y la comunidad. La moral micrológicamente ofuscada arremete contra esa ideología. En el ambiente distendidamente familiar, informal, halla el pretexto para la violencia, la ocasión para, al ser ahí buenos unos con otros, poder ser malo a discreción. Somete lo íntimo a una exigencia crítica porque las intimidades enajenan, mancillan el aura delicada y sutil del otro, que es lo único que puede coronarlo como sujeto. Sólo admitiendo lo lejano en lo próximo se mitiga la ajenidad; esto es, incorporándola a la conciencia. Pero la pretensión de la cercanía perfecta y lograda, la negación misma de la ajenidad, comete con el otro la máxima injusticia, lo niega virtualmente como persona singular, y, por ende, lo humano en él; «cuenta con él» y lo incorpora al inventario de la propiedad. Donde lo inmediato se afirma y parapatea se impone sombríamente la mala mediatez de la sociedad. Sólo una reflexión más precavida puede hacerse cargo de la inmediatez. Para eso prueba con lo más pequeño.

117

Il servo padrone.—De los comportamientos embrutecedores que la cultura señorial exige de las clases bajas, éstas sólo pueden ser capaces mediante una permanente regresión. Lo informe en ellas es justamente producto de la forma social. Pero la producción de bárbaros por la cultura siempre la aprovecha ésta para mantener viva su propia esencia bárbara. La dominación delega la violencia física sobre la que descansa en los dominados. Mientras les da la satisfacción de desahogar sus instintos ocultos como algo justo y equitativo, aprenden a hacer aquello que los nobles necesitan que hagan para poder seguir siendo nobles. La autoeducación personal de los grupos dominantes a base de todo lo que requiere disciplina, ahogamiento de toda acción directa, escepticismo cínico y ciego apetito de mando, sería inviable si los opresores no ejerciesen contra ellos mismos, mediante oprimidos pagados, una parte de la opresión que ejercen contra los demás. De ahí que las diferencias psicológicas entre las clases sean mucho menores que las económico-objetivas. La armonía de lo inconciliable favorable la perpetuación de la mala totalidad. La bajeza de lo superior se entiende con la arrogancia de lo bajo. Desde las sirvientas y las institutrices, que embrollan a los niños de familias importantes para imbuirles la seriedad de la vida y los profesores del *Westerwald,* que negándoles el uso de palabras extranjeras les quitan el interés por toda lengua, pasando por los funcionarios y empleados que guardan cola y los suboficiales que se someten a las marchas, hay una línea que va derecha hasta los torturadores encargados de la Gestapo y los burócratas de las cámaras de gas. Los movimientos de los de arriba pronto responden a la delegación del poder en los de abajo. El que se horroriza de los buenos modales de los padres huye a la cocina buscando el calor de las expresiones fuertes de la cocinera, que secretamente desdeñan los principios de la buena educación paterna. A la gente fina le atrae la indelicada, cuya rudeza engañosamente le depara la ocasión de dar muerte a la propia cultura. Esa gente no sabe que eso indelicado que se le presenta como naturaleza anárquica no es otra cosa que el reflejo de la coacción a la que se resiste. Entre la solidaridad de clase de los de arriba y su intimación con los delegados de las clases bajas media el justo sentimiento de culpa ante los pobres. Pero quien ha aprendido a adaptarse a la tosquedad, quien se ha dejado penetrar hasta lo más íntimo por el «así es como se hace aquí», es

porque él mismo ha terminado por volverse tosco. Las observaciones de Bettelheim sobre la identificación de las víctimas con los verdugos de los campos nazis encierran un juicio acerca de los estimados semilleros de la cultura: la *public school* inglesa y la academia militar alemana. El contrasentido se perpetúa por medio de sí mismo: la dominación se transmite pasando por los dominados.

118

Cada vez más bajo.—Las relaciones privadas entre los hombres parece que se forman siguiendo el modelo del *bottleneck* industrial. Aun en la más reducida comunidad, su nivel se pliega al del más subalterno de sus miembros. Así, el que en una conversación habla de cosas fuera del alcance de uno solo, comete una falta de tacto. La conversación se limita, por motivos de humanidad, a lo más próximo, chato y banal cuando está presente un solo «inhumano». Desde que el mundo le ha cortado al hombre el habla, el incapaz de argumentar ostenta la razón. No necesita más que ser pertinaz en su interés y en su condición para prevalecer. Basta con que el otro, en un vano esfuerzo por establecer contacto, adopte un tono argumentativo o divulgatorio para convertirse en la parte más débil. Como el *bottleneck* no conoce ninguna instancia que esté por encima de lo fáctico, cuando el pensamiento y el discurso no pueden menos de remitir a una tal instancia, la inteligencia se torna ingenuidad, y eso lo perciben al punto los imbéciles. La conjura con lo positivo actúa como una fuerza gravitatoria que todo lo atrae hacia abajo. Se muestra superior al movimiento que se le opone cuando cesa todo debate con él. El diferenciado que no quiere pasar inadvertido mantiene una actitud estricta de consideración a todos los desconsiderados. Estos ya ni necesitan sentir ninguna intranquilidad de conciencia. La debilidad de espíritu, confirmada como principio universal, aparece como fuerza para vivir. El expediente formalista-administrativo, la separación en compartimientos de todo cuanto por su sentido es inseparable, la insistencia fanática en la opinión casual con ausencia de fundamento alguno, la práctica, en suma, de la cosificación de todo rasgo en la frustrada formación del yo, de la desviación del proceso de la experiencia y la afirmación del «así soy yo» como algo definitivo, es suficiente para conquistar posiciones inexpugnables. Se puede estar seguro de la conformidad de los demás, parejamente deformados, como de la propia ventaja. En la cínica reivindicación del propio defecto late la sospecha de que el espíritu objetivo en su estadio actual está liquidando al subjetivo. Se vive *down to earth,* como los antepasados zoológicos antes de que comenzaran a alzarse.

119

Espejo de virtudes.—La correspondencia entre la represión y la moral como renuncia a los impulsos es universalmente conocida. Pero las ideas morales no solamente reprimen a los otros, sino que además se derivan directamente de la existencia de los represores. Desde Homero la lengua griega usaba los conceptos de bueno y rico como si fuesen convertibles. La *kalokagathía,* que los humanistas de la sociedad moderna proponían como modelo de armonía estética y moral, siempre ha colocado los acentos sobre la propiedad, y la *Política* de Aristóteles reconoce sin ambages la fusión del valor interior con el *status* en la caracterización de la nobleza cuando dice que «la excelencia está unida a la riqueza heredada». La concepción de la *polis* en la época clásica, en la que venían afirmados tanto lo interior como lo exterior, el valor del individuo en la ciudad-estado y su yo como unidad de ésta, hizo posible la atribución de rango moral a la riqueza sin exponerse a las fáciles sospechas que esta doctrina ya entonces hubiera despertado. Si en aquella forma de Estado el efecto visible era la medida del hombre, nada más consecuente que valorar la riqueza material, que creaba de un modo tangible ese efecto, como una cualidad, puesto que su propia sustancia moral debía constituirla, no de otro modo como más tarde en la filosofía de Hegel, su participación en la social y objetiva. Sólo el cristianismo negó esa identificación en la sentencia de que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que no que un rico entre en el reino de los cielos. Pero su singular valoración teológica de la pobreza voluntaria muestra cuán profundamente estaba marcada por la conciencia universal de la moralidad de la posesión. La propiedad fija difiere del desorden nómada, al que toda norma se enfrenta; ser bueno y tener bienes coinciden desde el principio. El bueno es el que se domina a sí mismo igual que domina su posesión: su autonomía es un trasunto de su disposición material. De ahí

que no haya que acusar a los ricos de inmoralidad —cuando tal reproche ha servido desde siempre de escudo a la represión política— tanto como adquirir conciencia de que ellos son los que representan la moral para los demás. En ella se refleja la fortuna. La riqueza como bondad es un elemento aglutinante del mundo: el aspecto sólido de esa identidad obstaculiza la confrontación de las ideas morales con un orden en el que los ricos tienen razón al tiempo que otras determinaciones concretas de lo moral que las derivadas de la riqueza son imposibles de concebir. Conforme posteriormente se vayan separando cada vez más individuo y sociedad en la concurrencia de los intereses y cada vez más el individuo se repliegue en sí mismo, tanto más tenazmente se aferrará éste a la idea de la esencia moral de la riqueza. Esta habrá de garantizar dentro y fuera la reunificación de lo escindido. Tal es el secreto del ascetismo intramundano, del esfuerzo ilimitado, falsamente hipostasiado por Max Weber, del negociante *ad majorem Dei gloriam*. El éxito material une individuo y sociedad no meramente en el cómodo y cada vez más dudoso sentido de que el rico puede escapar de su soledad, sino en otro mucho más radical: cuando el interés particular ciego y aislado se lleva suficientemente lejos, el poder económico pasa a poder social, manifestándose como encarnación del principio unificador del todo. El que es rico u obtiene riquezas se siente como el que «con sus solas fuerzas» realiza como Yo lo que quiere el espíritu objetivo, la verdadera, e irracional, predestinación de una sociedad cuya cohesión radica en la brutal desigualdad económica. Así puede el rico atribuirse como bondad lo que, sin embargo, no testifica más que su ausencia. Él ve en sí mismo, y los demás en él, la realización del principio universal. Y como tal principio es la injusticia, el injusto se torna regularmente justo, mas ya no con ilusión, sino llevado por el poder universal de la ley conforme a la cual la sociedad se reproduce. La riqueza del individuo es inseparable del progreso en la sociedad de la «prehistoria». Los ricos disponen de los medios de producción. Los progresos técnicos, de los que participa la sociedad entera, son por eso primariamente «sus» progresos, hoy cargados a la industria, y los *Fords* necesariamente han de parecer tanto más bienhechores, como en efecto lo son en el marco de las relaciones de producción existentes. Su privilegio preestablecido crea la apariencia de que dan mucho de lo suyo —lo que no es sino el crecimiento por el lado del valor de uso—, cuando las bendiciones que reparte no consisten sino en hacer que refluya parte del beneficio. Tal es la razón del carácter deslumbrador de

la jerarquía moral. Por algo ha sido siempre más dignificada la pobreza como ascetismo —la condición social para la adquisición de la riqueza—, que es donde se manifiesta la moralidad; y sin embargo, como se sabe, «*what a man is worth*» significa su cuenta bancaria, y en la jerga del tráfico comercial alemán «*der Mann ist gut*», que puede pagar. Lo que la Razón de Estado de la todopoderosa economía tan cínicamente declara alcanza, inconfesadamente, a los modos de comportarse los individuos. En las relaciones privadas, la generosidad de la que supuestamente son capaces los ricos, la aureola de felicidad que les envuelve, una parte de la cual se transmite a quienes consienten en hacer partícipes, actúan como un velo. Los ricos aparecen como personas agradables, *the right people*, la gente bien, los buenos. La riqueza distancia de la inmediata injusticia. El guardia disuelve con su porra de goma a los huelguistas; el hijo del fabricante puede de vez en cuando tomar un *whisky* con el escritor progresista. De acuerdo con todos los *desiderata* de la moral privada, y aun de los más avanzados, el rico de hecho podría, si quisiera, ser mejor que el pobre. Esa posibilidad real, sin duda desperdiciada, juega su papel en la ideología de los que no la tienen: aun al estafador descubierto, que después de todo se le puede preferir a los grandes empresarios legítimos, hay que reconocerle el mérito de haber tenido una bonita casa, y el ejecutivo bien pagado despide calor humano cuando sirve sus opulentas cenas. La bárbara religión actual del éxito no es, según esto, simplemente contraria a la moral; es que además el Occidente encuentra en ella un camino para retornar a las honorables costumbres de sus padres. Hasta las normas que reprueban la organización del mundo son deudoras de su deformidad. Toda moral se ha adecuado siempre al modelo de lo inmoral, y hasta hoy no ha hecho más que reproducirlo en todas sus fases. La moral de los esclavos es, efectivamente, mala: es todavía la moral de los señores.

120

El caballero de la rosa.—De la gente elegante se supone que en su vida privada está libre del ansia de beneficios, que, por su posición, afluyen a ella de uno u otro modo, y de la permanente confusión de las circunstancias más inmediatas, que su limitación

crea. De ella se espera el gusto aventurero por las ideas, la soberanía respecto de la situación de sus intereses particulares, el refinamiento en sus formas de reaccionar, y se supone que su sensibilidad es contraria, al menos en espíritu, a la brutalidad de la que su propio privilegio depende, mientras que las víctimas apenas cuentan con la posibilidad de saber qué es lo que las convierte en tales. Mas cuando la separación entre la esfera privada y la producción acaba manifestándose como una apariencia social necesaria, esa expectativa de espiritualidad libre se ve defraudada. Ni en el más sutil esnobismo hay nada de *dégoût* por su condición objeva, sino que más bien se cierra a su conocimiento. Aún está por saber en qué medida la nobleza francesa del siglo XVIII tuvo efectivamente en el proceso de la Ilustración y en los preparativos de la Revolución aquella participación frívolo-suicida que la repugnancia por los terroristas de la virtud gusta tanto imaginar. En todo caso la burguesía se ha mantenido, también en su fase tardía, pura de tales inclinaciones. Ya nadie sale a danzar sobre el volcán como no sea un desclasado. La *society* está, también subjetivamente, tan modelada por el principio económico, cuyo tipo de racionalidad conforma el todo, que su emancipación del interés, aun como mero lujo intelectual, le está vedada. Como sus miembros se ven incapaces de disfrutar de la riqueza misma, enormemente acrecentada, al mismo tiempo se ven igualmente incapaces de pensar contra sí mismos. Es inútil buscar la frivolidad. A la eternización de la diferencia real entre el arriba y el abajo coadyuva el hecho de que ésta, tanto aquí como allá, se desvanezca en una mera diferencia de formas de consciencia. A los pobres la disciplina de los otros les impide pensar, y a los ricos la suya propia. La consciencia de los dominadores hace con todo espíritu lo que antes hacía con la religión. La cultura se convierte para la gran burguesía en un elemento de representación. Que uno sea culto o inteligente figura entre las cualidades que lo hacen apto para el matrimonio o la vida social, como ser buen jinete, amar la naturaleza, tener encanto o vestir un *frac* impecable. Carecen de curiosidad intelectual. En su mayoría, los libres de preocupaciones se sumergen en lo cotidiano como los pequeños burgueses. Ordenan sus casas, organizan reuniones, se procuran escrupulosamente las reservas para el hotel o el avión. En otros casos se alimentan de los residuos del irracionalismo europeo. Dan una tosca justificación de su hostilidad al espíritu, que ya en el pensamiento mismo, en la independencia de todo cuanto venga dado, de lo existente, huelen la subversión,

y no sin motivo. Así como en los tiempos de Nietzsche los filisteos de la cultura creían en el progreso, en el desarrollo ininterrumpido de la formación de las masas y en la felicidad mayor posible para el número mayor posible, ahora creen, sin saberlo bien ellos mismos, en lo contrario, en la derogación de 1789, en la inmejorabilidad de la naturaleza humana y en la imposibilidad antropológica de la felicidad —o sólo en que ésta en todo caso sería buena para los trabajadores. La profundidad de anteayer se ha transformado en extrema banalidad. De Nietzsche y Bergson, de las últimas filosofías recibidas, no queda más que el turbio antiintelectualismo en nombre de una naturaleza secuestrada por sus apologetas. «Nada me molesta tanto del Tercer Reich —decía en 1933 una mujer judía, esposa de un director general, que después moriría asesinada en Polonia— como el que ahora no podamos usar la palabra telúrico porque los nacionalsocialistas se la han apropiado»; y aún después de la derrota fascista, una envarada dama austriaca propietaria de un castillo, al encontrar en un *cocktail party* a un dirigente obrero tenido equivocadamente por radical, no se le ocurrió, fascinada por su personalidad, cosa mejor que repetir bestialmente: «y además es inintelectual, totalmente inintelectual». Todavía recuerdo mi espanto cuando una joven aristócrata de vaga ascendencia, que apenas podía hablar alemán sin un afectado acento extranjero, me confesó su simpatía por Hitler, tan incompatible como su figura parecía con la de éste. Entonces pensé que su encantadora imbecilidad le impedía darse cuenta de quién era ella. Pero era más lista que yo, pues lo que ella representaba ya no existía, y borrando su consciencia de clase su destino individual lograba que su ser en sí, su condición social, quedase patente. Resulta tan duro integrarse arriba, que la posibilidad de la divergencia subjetiva se anula y no hay modo de buscar la diferencia más allá del corte distinguido del vestido de noche.

121

Réquiem por Odette.—La anglomanía de las capas superiores de la Europa continental proviene de que en la isla se han ritualizado ciertas prácticas feudales que se bastan a sí mismas. Allí la cultura se afirma no como una esfera escindida del espíritu objetivo, como participación en el arte o la filosofía, sino como forma

de la existencia empírica. La *high life* quiere ser la vida bella. A quienes participan de ella les proporciona un placer ideológico. Debido a que la configuración de la existencia se torna una tarea en la que es preciso respetar las reglas de juego, conservar artificialmente un estilo y mantener un delicado equilibrio entre la corrección y la independencia, la existencia misma parece llena de sentido y tranquiliza la mala conciencia de los socialmente superfluos. La constante exigencia de hacer y decir exactamente lo adecuado al *status* y a la situación reclama una especie de esfuerzo moral. Uno mismo se pone dificultades para ser lo que es, y así cree cumplir con el patriarcal *noblesse oblige*. Al mismo tiempo el desplazamiento de la cultura de sus manifestaciones objetivas a la vida inmediata evita el riesgo de trastorno de la propia inmediatez por el espíritu. A éste se le rechaza como perturbador del estilo seguro, como carente de gusto, mas no con la penosa rusticidad del *Junker* al Este del Elba, sino conforme a un criterio, espiritual en cierto modo, de estetización de la vida cotidiana. Se crea así la halagüeña ilusión de haber superado la disociación entre superestructura e infraestructura, cultura y realidad corpórea. Pero en los modales aristocráticos el ritual cae en la costumbre burguesa tardía de hipostasiar como sentido la ejecución de algo en sí carente de sentido, de debilitar el espíritu en la duplicación de lo que sin más existe. La norma que se sigue es ficticia, su supuesto social, así como su modelo, el ceremonial de corte, han desaparecido, y si la norma se acepta no es debido a que se experimente en ella obligatoriedad alguna, sino porque legitima un orden de cuya ilegitimidad se saca ventaja. Proust observó, con la integridad del fácilmente seducible, que la anglomanía se encuentra menos entre los aristócratas que entre los que desean ascender: del *snob* al *parvenu* sólo hay un paso. De ahí la afinidad del esnobismo con el *Jugendstil*, con el intento de la clase definida por el intercambio de proyectarse en una imagen de belleza no contaminada por el intercambio, de belleza por así decirlo vegetal. Que la vida que se organiza a sí misma no es un más de vida, lo demuestra el aburrimiento de los *cocktail parties* y los *week-ends* en el campo, del para toda la esfera simbólico golf y de la organización de *social affairs*-privilegios en los que nadie encuentra verdadera diversión y con los que los privilegiados no hacen sino ocultarse la realidad de que en la totalidad desventurada también ellos carecen de la posibilidad de la alegría. En su estadio más reciente, la vida bella se reduce a lo que Veblen ha querido ver a través de todas las

épocas: la ostentación, el mero «pertenecer a»; y el parque no procura ya otro placer que el de los muros contra los que los de afuera aplastan la nariz. Las capas superiores, cuyas maldades se han ido democratizando sin cesar, dejan ver crudamente lo que desde hace tiempo es aplicable a la sociedad: que la vida se ha convertido en la ideología de su propia ausencia.

122

Monogramas.—Odi profanum vulgus et arceo *, decía el hijo de un liberto.

Es difícil imaginar que los hombres muy malos mueran.

Decir nosotros queriendo decir yo es una de las humillaciones más escogidas.

Entre «yo soñé» y «me puse a soñar» se inscriben todas las edades del mundo. ¿Pero qué es más verdad? Cuantos menos sueños envían los espíritus, menos es el yo que sueña.

Con motivo del ochenta y cinco cumpleaños de un hombre en todos los aspectos muy bien atendido, pregunté en sueños qué le podría regalar para darle realmente una alegría. Y en seguida me vino la respuesta: un guía para adentrarse en el mundo de las sombras.

Que Leporello tenga que quejarse de la escasa comida y el poco dinero, deja dudas sobre la existencia de Don Juan.

Muy pronto en mi infancia vi por vez primera a los barrenderos quitando la nieve con unas ropas delgadas y raídas. Cuando pregunté se me contestó que eran hombres sin trabajo a los que se les daba esa ocupación para que se ganaran el pan. «Bien está entonces que se pongan a quitar la nieve», exclamé furioso, y al pronto rompí a llorar desconsoladamente.

El amor es la capacidad de percibir lo semejante en lo desemejante.

* Horacio, *Carmina*, lib. III. [*N. del T.*]

Propaganda de un circo en París antes de la segunda guerra: *Plus sport que le théâtre, plus vivant que le cinéma.*

Quizá una película que cumpliera rigurosamente con el *code* de la *Hays Office* podría llegar a ser una gran obra, pero no en un mundo donde existe una *Hays Office.*

Verlaine: el pecado mortal perdonable.

Brideshead Revisited de Evelyn Waugh: el esnobismo socializado.

Zille azota a la miseria en el trasero.

Scheler: *Le boudoir dans la philosophie.*

En un poema de Liliencron se describe la música militar. El comienzo dice: «Y por la esquina irrumpe atronadora, cual trompeta del Juicio Final»; y concluye: «¿Alguna mariposa multicolor, / chin, chin, bum, dobló la esquina?». Filosofía poética de la violencia en la historia, con el Día del Juicio al comienzo y el lepidóptero al final.

En el *Entlang* de Trakl se encuentra este verso: «Dime desde cuándo estamos muertos»; y en los *Goldene Sonette* de Däubler: «Qué cierto es que todos hace tiempo que hemos muerto.» La unidad del expresionismo está en la expresión de la realidad de unos hombres totalmente extraños unos a otros, a los que la vida abandonó y que por eso se convirtieron en muertos.

Entre las formas que ensayó Borchardt no faltan reelaboraciones de la canción popular. Teme decir «en tono popular» y en su lugar dice «en el tono del pueblo». Pero esto suena como «en nombre de la ley». El poeta recuperador acabó de policía prusiano.

De las tareas que el pensamiento tiene por delante, no es la última la de poner todos los argumentos reaccionarios contra la cultura occcidental al servicio de la ilustración progresista.

Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos.

Cuando la viejecita arrastraba la leña para la hoguera, exclamó Hus: ¡*sancta simplicitas!* ¿Pero cuál fue la causa de su sacrificio?, ¿la comunión de las dos formas? Toda reflexión parece ingenua a otra más alta, y no hay nada que sea simple, porque todo se torna simple en la desesperada huida que es el olvido.

Sólo serás amado donde puedas mostrarte débil sin provocar la fuerza.

123

El mal compañero.—Ciertamente tendría que poder deducir el fascismo de los recuerdos de mi infancia. Como un conquistador en las provincias más lejanas, el fascismo había enviado allí a sus emisarios mucho antes de aparecer él: éstos eran mis compañeros de colegio. Si la clase burguesa abrigaba ya desde tiempo inmemorial el sueño de la ruda comunidad del pueblo, de la opresión de todos por todos, han sido niños, niños que de nombre se llamaban Horst y Jürgen y de apellido Bergenroth, Bojunga y Eckhardt, los que han escenificado el sueño antes de que los adultos estuvieran históricamente maduros para hacerlo realidad. Yo sentí la violencia de las figuras terribles a que aspiraban ser con tal evidencia, que toda posterior fortuna me ha parecido como provisional o falsa. La irrupción del Tercer Reich cogió por sorpresa a mis opiniones políticas, pero no a mis temores inconscientes. Todos los motivos de aquella permanente catástrofe los había vivido tan de cerca, tan indelebles estaban en mí las marcas de fuego del despertar alemán, que luego pude reconocerlos en los rasgos de la dictadura hitleriana; y en mi loco espanto a menudo me parecía como si el Estado total se hubiese inventado expresamente contra mí, para hacerme después aquello de lo que en mi niñez, en mi prehistoria, estaba temporalmente eximido. Los cinco patriotas que se abalanzaron sobre un compañero solo y lo apalearon, y cuando se quejó al profesor lo acusaron de chivato, ¿no son los mismos que torturaron a los prisioneros para desmentir a los extranjeros, que hablaban de que aquéllos eran torturados? Su vocerío no tenía fin cuando el primero de la clase fallaba —¿no eran los mismos que, entre sorprendidos y sarcásticos, rodearon al judío retenido para mofarse de él cuando, con poca habilidad, in-

tentó ahorcarse? Los que no sabían formar una frase correcta, pero encontraban las mías demasiado largas —¿no eran los que acabaron con la literatura alemana sustituyéndola por sus proclamas? Algunos cubrían su pecho de insignias enigmáticas y querían ser oficiales de marina tierra adentro, cuando hacía tiempo que no había marina: se harían jefes de batallón y portaestandartes, legitimistas de la ilegitimidad. Aquellos forzados inteligentes que en la clase tuvieron tan escaso éxito como bajo el liberalismo el aficionado capaz, pero sin relaciones; que por eso se dedicaron para agradar a sus padres a labores de marquetería o, para su propio solaz, a pasar largas tardes ante el tablero haciendo complicados dibujos con tintas de colores, todos ellos ofrecieron al Tercer Reich sus siniestras aptitudes para resultar otra vez engañados. Pero aquellos que de continuo se rebelaban contra el profesor y, como bien decía, perturbaban las clases, y que, sin embargo, ya en sus días, o mejor horas, de Bachillerato formaron una alianza con los mismos profesores en la misma mesa y con la misma cerveza, llegarían a convertirse en secuaces, rebeldes en cuyos impacientes puñetazos sobre la mesa resonaba la adoración por los amos. Les bastaba con estar sentados para adelantar a los que habían superado el curso y vengarse así de ellos. Desde que surgieron de entre los sueños como funcionarios y candidatos de la muerte ya visibles y me desposeyeron de mi vida pasada y de mi lengua, no necesito ya soñar con ellos. En el fascismo la pesadilla de la niñez ha vuelto a sí.

1935

124

Jeroglífico.—La razón de por qué, a pesar de la evolución histórica esté concluyendo en la oligarquía, los trabajadores sepan cada vez menos que lo son, puede con todo adivinarse partiendo de algunas observaciones. Cuando las relaciones del propietario y el productor con el aparato de la producción se afianzan objetivamente de modo cada vez más rígido, tanto más fluctuante se vuelve la pertenencia subjetiva a una clase. Esta situación viene propiciada por el desarrollo económico mismo. La estructura orgánica del capital exige, como a menudo se ha constatado, un control a cargo de organizadores técnicos antes que de los propietarios de las fábricas. Estos eran en cierto modo la parte opuesta al trabajo

vivo; aquéllos representan la participación de las máquinas en el capital. Pero la cuantificación de los procesos técnicos, su descomposición en operaciones más pequeñas y en gran medida independientes de la formación y la experiencia hace de las habilidades de aquellos directores de nuevo estilo en considerable medida una mera ilusión tras de la cual se esconde el privilegio de ser admitido. El hecho de que el desarrollo técnico haya alcanzado un estadio que permite a todos desempeñar todas las funciones es un elemento socialista-inmanente del progreso que bajo el industrialismo tardío aparece travestido. Formar parte de la élite es algo que a todos les parece asequible. No hay más que esperar a la co-opción. La idoneidad consiste en la afinidad, desde la ocupación libidinosa que constituye todo manejar hasta la fresca y alegre *Realpolitik* pasando por la sana convicción tecnocrática. Expertos sólo lo son en cuanto expertos en el control. Que todo el mundo pueda ser uno de ellos no ha conducido a su extinción, sino a que todos puedan ser llamados. El preferido es el que mejor encaja. Es cierto que los elegidos forman una ínfima minoría, pero la posibilidad estructural basta para asegurar con éxito dentro del sistema la apariencia de la igualdad de oportunidades que la libre competencia, que vivía de aquella apariencia, había eliminado. El hecho de que las fuerzas técnicas permitan una situación de ausencia de privilegios lo atribuyen todos tendencialmente, incluso los que están en la sombra, a las relaciones sociales que la impiden. En general, la pertenencia subjetiva a una clase muestra hoy una movilidad que hace olvidar la rigidez del propio orden económico: lo rígido siempre es a la vez dislocable. Hasta la impotencia del individuo para calcular su destino económico contribuye a esa confortante movilidad. No es la falta de habilidad la que decide su ruina, sino una trama opaca y jerarquizada en la que nadie, ni aun los que están en la cúspide, puede sentirse seguro. Es la igualdad en la amenaza. Cuando en la película de mayor éxito que se proyectó cierto año el heroico capitán de aviación regresa para dejarse zarandear como un *drugstore jerk* por caricaturas de pequeños burgueses, no sólo da satisfacción a la inconsciente malignidad de los espectadores, sino que además los confirma en su conciencia de que todos los hombres son hermanos. La extrema injusticia se convierte en imagen engañosa de la justicia, y la descalificación de los hombres en la de su igualdad. Pero los sociólogos se ven enfrentados a una desconcertante adivinanza: ¿dónde está el proletariado?

125

Olet.—En Europa el pasado preburgués había sobrevivido en la vergüenza de dejarse pagar por servicios o favores personales. De esto nada sabe ya el Nuevo Continente. Cierto que en el viejo nadie hacía nada sin compensación, pero eso mismo se sentía como una herida. Sin duda la nobleza, que no deriva de nada mejor que el monopolio del suelo, era ideología. Pero penetraba los caracteres tan profundamente, que era suficiente para no hacer a los sujetos doblar la cerviz ante el mercado. La capa dominante alemana tenía prohibido hasta bien entrado el siglo XX obtener dinero de otra manera que de los privilegios o del control sobre la producción. Lo que para artistas y literatos suponía un descrédito, y contra lo que ellos mismos casi siempre se rebelaban, era la remuneración, y así el preceptor Hölderlin, como todavía el pianista Liszt, tuvieron aquellas experiencias que luego se transformarían en antítesis suyas, en conciencia dominante. De entonces hasta nuestros días, lo que crudamente ha ido determinando la pertenencia de un hombre a la clase superior o a la inferior es el hecho de ganar o no dinero. En ocasiones la altivez se transformaba en crítica consciente. Todos los niños de la clase alta europea enrojecían cuando sus parientes les regalaban dinero, y aunque el predominio de la utilidad burguesa atajó tales reacciones compensándolas, aún quedaba despierta la duda sobre si el hombre había sido creado para el intercambio. En la conciencia europea, los restos de lo antiguo fueron los fermentos de lo nuevo. En cambio en América ningún niño de padres bien situados tiene escrúpulos que le impidan ganar un par de centavos repartiendo periódicos, y esa falta de reparos ha cristalizado en los adultos en un hábito. De ahí que al europeo no avisado le parezcan todos los americanos gente sin dignidad, dispuesta a realizar servicios recompensados, así como, al contrario, éstos tiendan a considerar al europeo como un vagabundo e imitador de príncipes. La máxima sobreentendida de que el trabajo no deshonra, la candorosa ausencia de todo esnobismo respecto a lo contrario al honor —en el sentido feudal— de las relaciones de mercado y la democracia del principio adquisitivo contribuyen a la perpetuación del elemento antidemocrático por excelencia, de la injusticia económica, de la degradación humana. A nadie se le ocurre pensar que podría hacer alguna cosa no expresable en valor de cambio. Este es el presupuesto real del triunfo de aquella razón subjetiva incapaz de concebir siquiera algo verdadero y valioso en

sí, percibiéndolo siempre como siendo para otro, como intercambiable. Si allá la ideología era orgullo, aquí lo es el abastecimiento al cliente. Esto vale igual para los productos del espíritu objetivo. El beneficio inmediato y particular en el acto del cambio, lo más limitado subjetivamente, prohíbe la expresión subjetiva. La explotabilidad —el *a priori* de la producción consecuentemente ajustada al mercado— no permite que en absoluto aparezca la necesidad espontánea de aquélla, de la cosa misma. Hasta los productos de la cultura exhibidos y repartidos por el mundo con la mayor ostentación repiten, aunque sea por obra de una maquinaria impenetrable, los gestos del músico de restaurante, que mira de soslayo al platillo sobre el piano mientras ejecuta las melodías favoritas de sus favorecedores. Los presupuestos de la industria cultural se cuentan en miles de millones, pero la ley formal de sus producciones es la propina. Lo excesivamente reluciente e higiénicamente limpio de la cultura industrializada es el único rudimento que queda de aquella vergüenza, una imagen evocadora comparable a los *fracs* de los altos *managers* de hotel, que, para no confundirse con los *maîtres*, sobrepasan en elegancia a los aristócratas, de suerte que acaban confundiéndolos con los *maîtres*.

126

C.I.—Las formas de conducta adecuadas a cada estadio más avanzado del desarrollo técnico no se limitan a los sectores donde con más razón se exigen. Así, el pensamiento no se somete al control social de la producción solamente donde éste se ve profesionalmente obligado a intervenirlo, sino que además lo emula en toda su complejidad. Como el pensamiento se va entonces entregando al cumplimiento de tareas asignadas, lo no asignado es también tratado conforme al esquema de una tarea. El pensamiento, al haber perdido autonomía, no se atreve ya a concebir lo real por lo real mismo en libertad. Esta actividad la deja con respetuosa ilusión en manos de los mejor pagados, y a consecuencia de ello se hace a sí mismo medible. Por iniciativa propia se conduce ya tendencialmente como si incesantemente tuviese que dar pruebas de su aptitud. Y donde no hay nada que resolver, el pensamiento se convierte en entrenamiento cara a algún ejercicio que haya que realizar. Con sus objetos se comporta como si fuesen unas vallas, como si constituyeran un test permanente que deter-

minase si se halla en forma. Toda reflexión que pretenda dar cuenta de su relación con la cosa de que trata y, por ende, ser responsable de sí misma, suscita un recelo que la presenta como autosatisfacción vanidosa, fútil y asocial. Del mismo modo que para los neopositivistas el conocimiento se desdobla en empiría cumulativa y formalismo lógico, la actividad espiritual del tipo que propugna la ciencia unificada se polariza en inventario de lo sabido y comprobación de la capacidad intelectual: todo pensamiento se les convierte en concurso para demostrar lo informado que se está o lo idóneo que se es. En algún lugar habrán de constar las respuestas correctas. El instrumentalismo, la más reciente versión del pragmatismo, hace tiempo que ya no es simple cuestión de la aplicación del pensamiento, sino el *a priori* de su propia forma. Cuando los intelectuales opositores pretenden desde dentro de ese círculo cambiar el contenido de la sociedad, ésta paraliza la forma de su propia conciencia, modelada de antemano por las necesidades de dicha sociedad. Conforme el pensamiento se ha ido olvidando de pensarse a sí mismo, al propio tiempo se ha ido convirtiendo en una instancia absoluta examinadora de él mismo. Pensar ya no es otra cosa que estar a cada instante pendiente de si se puede pensar. De ahí el aspecto estrangulado que tiene aun toda producción espiritual aparentemente independiente, la teórica no menos que la artística. La socialización del espíritu tendrá a éste confinado, retenido, a recaudo mientras la sociedad misma continúe prisionera. Así como antes el pensar interiorizaba las obligaciones particulares establecidas desde fuera, hoy se ha producido su integración en el aparato al punto de perecer en él aun antes de alcanzarle los veredictos económicos y políticos.

127

Wishful Thinking.—La inteligencia es una categoría moral. La separación de sentimiento y entendimiento, que permite al imbécil hablar libre y buenamente, hipostasía la escisión históricamente consumada del hombre en sus funciones. En el elogio de la sencillez trasluce la preocupación porque lo separado no vuelva a encontrarse y altere la deformidad. «Si tienes intelecto y tienes corazón —dice un dístico de Hölderlin—, muestra sólo uno de los dos. / Porque los dos te maldecirán si los muestras juntos.» El desprecio del entendimiento limitado comparado con la razón infinita, pero en cuanto infinita siempre inescrutable para el sujeto finito, de la que la filosofía se hace eco, suena, pese a su contenido crítico, como el imperativo «obra siempre con lealtad y rectitud». Cuando Hegel le muestra al entendimiento su propia estupidez, no está simplemente descubriéndole a la determinación aislada de la reflexión, a todo tipo de positivismo, su medida de falsedad, sino que al mismo tiempo se hace cómplice de la prohibición de pensar, detiene el trabajo negativo del concepto que el propio método reclama y desde la más alta cumbre de la especulación insta al pastor protestante a que recomiende a su rebaño mantenerse como rebaño en lugar de confiarse a sus débiles luces. Más le convendría a la filosofía buscar en la contraposición de entendimiento y sentimiento la unidad de ambos: una unidad moral. La inteligencia como facultad del juicio se opone en el acto de juzgar a lo dado al tiempo que lo expresa. La disposición a juzgar que descarta todo movimiento instintivo cede precisamente a éste en su momento de reacción contra la acción social. La facultad de juzgar se mide por la firmeza del yo. Pero de ese modo se mide también por la dinámica de los impulsos que la división del trabajo del alma deja para el sentimiento. El instinto, la voluntad de perseverar, es una implicación sensitiva de la lógica. Cuando en ella el sujeto que juzga se olvida de sí mismo, se muestra incorruptible, el instinto celebra su victoria. Y como, al contrario, en los círculos más estrechos los hombres se tornan estúpidos en el punto donde empiezan sus intereses, dirigiendo su resentimiento contra lo que no quieren entender porque temen entenderlo demasiado bien, la estupidez planetaria, a la que el mundo actual le impide ver el desatino de su propia instalación, sigue siendo todavía el producto del interés no sublimado ni superado de los dominadores. A corto plazo, y de forma irresistible, el interés se irá fosilizando en un esquema anónimo del término de la historia. A lo que corresponde la estupidez y terquedad del individuo y su incapacidad para relacionar conscientemente el poder del prejuicio con la explotación. Tal incapacidad se encuentra regularmente con lo moralmente defectuoso, con la falta de autonomía y responsabilidad, al tiempo que se halla tan imbuida de racionalismo socrático, que apenas le es posible imaginar que personas verdaderamente sensatas, cuyos pensamientos se rigen por sus objetos sin encerrarse formalísticamente en sí mismas, puedan ser malas. Pues la motivación que induce al mal, la ciega sumisión a la contingencia de lo personal, tiende a desvanecerse en el medio del pensamiento. La frase de Scheler de que todo conocimiento se funda en el amor

era mentira, porque él postulaba el amor a lo intuido como algo inmediato. Mas sería verdadera si el amor llevase a la disolución de toda apariencia de inmediatez y de ese modo fuese inconciliable con el objeto del conocimiento. Contra la disociación del pensamiento de nada sirve cualquier síntesis de resortes psíquicos mutuamente extraños, ni la mezcla terapéutica de la *ratio* con fermentos irracionales, sino la autognosis aplicada al elemento del deseo, el pensar en cuanto pensar antitéticamente constituido. Sólo cuando aquel elemento, puro y sin resto heterónomo, se resuelve en objetividad del pensamiento, apunta a la utopía.

128

Regresiones.—Mi más viejo recuerdo de Brahms, y seguramente no sólo el mío, es el «*Guten Abend, gut'Nacht*». Pero con un malentendido sobre el texto: yo no sabía que *Näglein* significaba lila o, en algunas regiones, clavel, y me imaginaba pequeños clavos, y, entre ellos, también los tachones con que estaban sujetas las cortinas del dosel de las camas como la mía, en las que el niño, aun dentro de una oscuridad protegida de todo rastro de luz, podía dormir sin miedo larguísimo tiempo —«hasta que la vaca valga un dinero», se decía en Hessen. Qué atrás quedan las flores comparadas con la delicadeza de aquellos colgantes. Nada nos hace representarnos mejor la perfecta claridad que la oscuridad inconsciente; nada lo que podríamos ser que el sueño de no haber nacido.

«Duerme tranquilo, / cierra los ojitos, /oye cómo llueve, / oye cómo ladra el perrito del vecino. / El perrito ha mordido al hombre, / le ha destrozado las ropas al mendigo, / el mendigo corre al portal, / duerme tranquilo.» La primera estrofa de la canción de cuna de Taubert produce espanto. Sin embargo, sus dos últimos versos bendicen el sueño con una promesa de paz. Pero ésta no se apoya enteramente en la dureza del burgués, en la tranquilidad de haber alejado al intruso. El niño que escucha adormecido casi ha olvidado ya la expulsión del extraño —que en el *Liederbuch* de Schott aparece como un judío—, y en el verso «el mendigo corre al portal» se representa el descanso sin pensar en la miseria en que otros viven. Mientras haya un solo mendigo, dice Benjamin en un fragmento, seguirá existiendo el mito; sólo

con la desaparición del último el mito será reconciliado. ¿Pero no se olvidará así toda la violencia, como en el blando adormecerse del niño? ¿Podría la desaparición del mendigo llegar a reparar el daño que se le hizo cuando éste es en sí irreparable? ¿No alienta en toda persecución por parte de los hombres que azuzan con el perrito a la naturaleza entera contra lo más débil la esperanza de que sea eliminado el último vestigio de persecución, que es lo que precisamente representa el orden natural? ¿No estará el mendigo, arrojado de las puertas de la civilización, bien resguardado en su ambiente, libre de la maldición que pesa sobre la tierra? «Ahora puedes estar tranquilo, el mendigo encuentra asilo.»

Desde que llegué al uso de razón siempre me había alegrado oír la canción *Zwischen Berg und tiefem, tiefem Tal*, la canción de las dos liebres disfrutando sobre la hierba que cayeron abatidas por el disparo del cazador, y que cuando se dieron cuenta de que aún estaban vivas huyeron del lugar. Pero sólo más tarde entendí su lección: la razón sólo puede admitir eso en la desesperación o en la exaltación; necesita del absurdo para no sucumbir al contrasentido objetivo. Hay que imitar a las dos liebres; cuando suena el disparo, darse por muerto, volver en sí, reponerse y, si aún queda aliento, escapar del lugar. La fuerza del miedo y la de felicidad son la misma, un ilimitado y creciente estar abierto a la experiencia hasta el abandono de sí mismo, a una experiencia en la que el caído se recupera. ¿Qué sería una felicidad que no se midiera por el inmenso dolor de lo existente? Porque el curso del mundo está trastornado. El que se adapta cuidadosamente a él, por lo mismo se hace partícipe de la locura, mientras que sólo el excéntrico puede mantenerse firme y poner algún freno al desvarío. Sólo él podría reflexionar sobre la apariencia del infortunio, sobre la «irrealidad de la desesperación» y darse cuenta no solamente de que aún vive, sino además de que aún existe la vida. La astucia de las impotentes liebres salva también al mismo cazador, al que le escamotean su propia culpa.

129

Servicio al cliente.—La industria cultural pretende hipócritamente acomodarse a los consumidores y suministrarles lo que de-

seen. Pero mientras diligentemente evita toda idea relativa a su autonomía proclamando jueces a sus víctimas, su disimulada soberanía sobrepasa todos los excesos del arte autónomo. La industria cultural no tanto se adapta a las reacciones de los clientes como los inventa. Ensaya con ellos conduciéndose como si ella misma fuese un cliente. No sería difícil sospechar que todo el *adjustment* al que ella misma asegura obedecer es ideología; los hombres tratarían de ajustarse más unos a otros y al todo cuanto, mediante una igualdad exagerada, mediante una declaración de impotencia social, más andan buscando participar del poder e impedir la igualdad. «La música está para el oyente», y el cine utiliza a escala de *trust* la repugnante treta de los adultos que, cuando quieren engatusar a los niños, les asaltan con el lenguaje que esperarían de ellos si les hablasen, enseñándoles obsequiosos el casi siempre dudoso regalo con la expresión deliciosamente extasiada que desean provocar en ellos. La industria cultural está modelada por la regresión mimética, por la manipulación de impulsos reprimidos de imitación. A tal fin se sirve del método consistente en anticipar la imitación que de ella hacen los espectadores creando la impresión de que el acuerdo que desea lograr es algo ya existente. Por eso es tanto más efectivo cuando en un sistema estable puede de hecho contar con dicho acuerdo y reiterarlo de modo ritual antes que producirlo. Su producto no constituye en absoluto un estímulo, sino un modelo para las formas de reaccionar a un estímulo inexistente. De ahí el inspirado título musical en el cine, su ridículo lenguaje infantil, su populismo bufo; hasta los primeros planos del comienzo parecen exclamar: ¡qué bonito! Con este procedimiento la máquina de la cultura se le echa encima al espectador igual que el tren fotografiado de frente en el momento de mayor tensión. Pero el tono de cada película es el de la bruja que ofrece a los pequeños que quiere hechizar o devorar un plato con el espeluznante susurro: «¿está buena la sopita, te gusta la sopita?, seguro que te sentará bien, muy bien». Este fuego hechicero de cocina lo inventó Wagner en el arte, cuyas intimidades idiomáticas y aderezos musicales se paladean continuamente a sí mismas, y quien con genial impulso de confesión llegó a mostrar todo el procedimiento en la escena del *Anillo* en que Mime ofrece a Sigfrido el brebaje envenenado. ¿Pero quién cortará la cabeza al monstruo cuando hace tiempo que yace con su rubio copete bajo el tilo?

130

Gris sobre gris.—Ni siquiera su mala conciencia le hace favor alguno a la industria cultural. Su espíritu es tan objetivo, que hiere a sus propios sujetos, de modo que éstos, sus agentes todos, saben con qué tienen que habérselas y procuran distanciarse con reservas mentales de la aberración que han instituido. El reconocimiento de que las películas difunden ideologías es él mismo una ideología difundida. Una ideología administrativamente manejada mediante la distinción rígida entre, por un lado, los sinténticos sueños diurnos, vehículos para la huida de lo cotidiano, «*escape*», y, por otro, los bienintencionados productos que animan al correcto comportamiento social, que transmiten un mensaje, «*conveying a message*». La automática subsunción bajo los conceptos de *escape* y *message* expresa la falsedad de ambos. La burla del *escape,* la sublevación estandarizada contra la superficialidad, no es más que un pobre eco del inveterado *éthos* que abomina del juego porque ningún juego tiene en la praxis dominante. Si las películas de *escape* son aborrecibles, no es porque vuelvan la espalda a una existencia decolorada, sino porque no lo hacen con suficiente energía, y eso porque ellas mismas están decoloradas, porque las gratificaciones que parecen prometer coinciden con la infamia de la realidad, de la privación. Los sueños no contienen ningún sueño. Igual que los héroes del technicolor no dan ni por un segundo ocasión a olvidar que son hombres normales, rostros prominentes tipificados e inversiones, bajo la delgada lámina de la fantasía producida conforme a esquemas fijados se adivina inequívocamente el esqueleto de la ontología del cine, la jerarquía entera de valores impuestos, el canon de lo indeseable y lo imitable. Nada más práctico que el *escape,* nada más íntimamente comprometido con la explotación: al sujeto se le transporta a la lejanía sólo para meterle a distancia en la conciencia, sin interferencia de desviaciones empíricas, las leyes de la vida empírica. El *escape* es todo él un *message.* De este modo el *message* parece lo contrario, lo que quiere huir de la huida. Cosifica la resistencia a la cosificación. Basta con oír a los especialistas decir elogiosos que ésta u otra magnífica obra cinematográfica tiene entre otros méritos el de la intención con el mismo tono con que a una bonita actriz se le asegura que además tiene *personality.* El poder ejecutivo bien podría decidir cómodamente en una reunión que a la costosa comparsería del cine de *escape* se le añadiese un ideal como: «Noble sea el hombre, compasivo y

bueno» *. Separado de la lógica inmanente de la imagen y del asunto, el ideal mismo se convierte en algo que hay que suministrar de los depósitos, y por lo mismo en algo a la vez palpable y fatuo: reforma ordenada a eliminar los abusos eliminables, asistencia social transfigurada. Preferentemente anunciando la integración de alcohólicos, a los que se les envidia su mísera ebriedad. Cuando se representa a la sociedad endurecida en sus leyes anónimas como si en ella bastase la buena voluntad como remedio, se la está defendiendo aun de ataques justificados. De ese modo se crea la ilusión de una especie de frente popular de todos los que piensan de forma recta y justa. El espíritu práctico del *message,* la sólida demostración de cómo se deben hacer las cosas, pacta con el sistema en la ficción de que un sujeto social total, que en modo alguno existe en el presente, puede ponerlo todo en orden si cada cual se adhiere a él y se hace una idea clara sobre las raíces del mal. Uno se siente bien donde puede mostrarse como alguien excelente. El *message* se convierte en *escape*: el que sólo atiende a la limpieza de la casa donde habita olvida los cimientos sobre los que está construida. Y lo que sería de verdad un *escape*, la oposición hecha imagen al todo hasta en sus constituyentes formales, puede transformarse en *message* sin pretenderlo; es más, justamente por el terco ascetismo que rechaza la propuesta del primero.

131

El lobo como abuelita.—Los apologetas del cine tienen como argumento más poderoso el más burdo de todos, el consumo de masas. Y declaran al cine, el *medium* más drástico de la industria cultural, arte popular. La independencia respecto de las normas de la obra autónoma le exime de la responsabilidad estética, cuyos cánones le parecen reaccionarios en la medida en que de hecho todas sus intenciones de ennoblecimiento artístico tienen un aspecto oblicuo, poco estable y sin corrección en la forma —algo creado exprofeso para el *connaisseur*. Cuanto más pretende el cine ser un arte, más se asemeja al oropel. Los mismos protagonistas lo hacen evidente, y encima se presentan, con su cursilería crudamente material de críticos de una interioridad que con el tiempo se ha

* GOETHE, *Das Göttliche*. [*N. del T.*]

vuelto cursi, como vanguardia. Para quien se queda en este nivel, éstos resultan, fortalecidos por la experiencia técnica y la proximidad al material, casi irresistibles. ¿Que el cine no es un arte de masas, sino simplemente un producto manipulado para el engaño de las masas? Sin embargo, los deseos del público se han ido imponiendo en el mercado, y ya sólo la producción colectiva garantiza la condición de cosa colectiva; sólo el distanciamiento del mundo permite ver en los productores a los astutos maquinadores. La mayoría de ellos, cierto es, carecen de talento, pero donde los auténticos talentos se reúnen, el éxito estará asegurado pese a todas las limitaciones del sistema. ¿Que el gusto de las masas al que el cine obedece no es verdaderamente el de las masas, sino que les viene impuesto? Mas hablar de otro gusto de las masas que no sea el que ellas tienen es insensato, y lo que siempre se ha llamado arte popular ha sido siempre un reflejo de la dominación. Sólo en la competente adaptación de la producción a las necesidades fácticas, y no en la atención a un auditorio utópico, puede, de acuerdo con esta lógica, configurarse la anónima voluntad general. ¿Que en el cine no cabe otra cosa que la mentira de la estereotipia? Pero la estereotipia es la esencia del arte popular; los cuentos hablan del príncipe salvador y del diablo como el cine del héroe y el canalla, y hasta la bárbara crueldad con que se divide al mundo en una parte buena y otra mala es algo que el cine tiene en común con los cuentos más edificantes, que hacen bailar a la madrastra con los zapatos de hierro al rojo hasta morir.

Todo esto se puede comprobar sin más que examinar los conceptos básicos presupuestos por los apologetas. Las malas películas no se dejan acusar de incompetencia: el mayor talento es vencido por el negocio, y el hecho de que los poco dotados acudan a él en masa se explica por la afinidad existente entre la mentira y el farsante. La imbecilidad es objetiva; las mejoras personales no podrían instituir ningún arte popular. Porque su idea se constituye en las relaciones agrarias o en la simple economía basada en la mercancía. Tales relaciones, y los caracteres que las expresan, son las existentes entre señores y siervos, beneficiados y perjudicados, pero de una forma inmediata, no enteramente objetivada. Claro es que no están menos surcadas por las diferencias de clase que la sociedad industrial tardía, pero sus miembros no están todavía englobados en la estructura total, que reduce los sujetos individuales a meros momentos para luego, al aparecer como individuos impotentes y separados, reunirlos en un colectivo. Que no exista ya el

pueblo no significa, sin embargo, que las masas sean peores, de acuerdo con la idea propagada por el romanticismo. Más bien ocurre que en la forma nueva, radicalmente enajenada, que adquiere la sociedad y sólo en ella se revela la falsedad de la antigua. Los mismos rasgos de la industria cultural que reclaman la herencia del arte popular se hacen sospechosos en tal sociedad. El cine tiene una fuerza retroactiva: su crueldad optimista manifiesta en el cuento lo que siempre estuvo al servicio de la injusticia, y en los bribones estereotipados se insinúa el rostro de aquellos a los que la sociedad integral condena —y cuya condenación ha sido desde siempre el sueño de la socialización. De ahí que la muerte del arte individualista no constituya ninguna justificación para un arte que se comporta como si el sujeto que lo crea, que reacciona de manera arcaica, sea el sujeto natural, cuando éste no representa sino al sindicato, desde luego inconsciente, de unas pocas grandes empresas. Si las propias masas tienen en cuanto clientes alguna influencia sobre el cine, ésta es tan abstracta como las entradas que se pagan, que han llegado a reemplazar al aplauso matizado: la mera decisión por el sí o el no a una oferta montada en la desproporción entre el poder concentrado y la impotencia dispersa. Finalmente, el hecho de que en el cine deban intervenir numerosos expertos, incluso simples técnicos, garantiza tan poco su humanidad como la decisión de los gremios científicos competentes la de las bombas y los gases tóxicos.

La refinada palabrería sobre el arte cinematográfico sin duda es cosa de los escritorzuelos que quieren destacar, pero la apelación consciente a la ingenuidad, a la apatía de los siervos, que desde hace tiempo se está introduciendo entre las ideas de los señores, ya no tiene validez. El cine, que hoy acompaña inevitablemente a los hombres como si fuese una parte de ellos, es al mismo tiempo lo más alejado de su destino humano, del que se va realizando día tras días, y la apologética vive de la resistencia a pensar esa antinomia. El que las personas que hacen las películas no sean en absoluto sujetos intrigantes no contradice el hecho. El espíritu objetivo de la manipulación se impone con reglas experimentales, valoraciones de cada situación, criterios técnicos, cálculos económicamente inevitables y todo el peso del aparato industrial sin antes someterse él mismo a alguna censura, y si alguien consultase a las masas, éstas le devolverían reflejada la ubicuidad del sistema. Los productores actúan como sujetos en tan escaso grado como sus trabajadores y sus consumidores, siendo como son

únicamente partes de la maquinaria independizada. Pero el mandamiento de corte hegeliano de que el arte de masas respete el gusto real de las masas y no el de los intelectuales negadores del mismo es una usurpación. La contraposición del cine como ideología omniabarcadora a los intereses objetivos de los hombres, el engranaje con el *status quo* del provecho, la mala conciencia y el engaño pueden reconocerse de modo directo. Ninguna apelación a un estado fáctico y previo de la conciencia tendría jamás derecho al veto contra una indagación que fuera más allá de ese estado de la conciencia al poner el dedo sobre la contradicción de éste consigo mismo y con las relaciones objetivas. Es posible que el profesor alemán fascista tuviera razón y también las canciones populares que fueron verdaderamente populares vivieran ya del hundido patrimonio cultural de las capas superiores. No en vano es todo arte popular deleznable y, como las películas, no «orgánico». Pero entre la antigua injusticia, cuya voz lastimera aún se puede oír donde pervive transfigurada, y la alienación que se afirma a sí misma como adhesión y que taimadamente crea la apariencia de cercanía humana sirviéndose de megáfonos y psicología de la propaganda, hay una diferencia semejante a la que existe entre la madre que para tranquilizar al niño de su miedo a los duendes le narra el cuento en el que los buenos son premiados y los malos castigados y la producción cinematográfica que de manera chillona y agresiva mete por los ojos y oídos de los espectadores la justicia que impera en cada ordenación del mundo de cada país para infundirles de forma nueva y más eficaz el antiguo temor. Los sueños propios de los cuentos, que tan fácilmente invocan al niño en el hombre, no son sino la regresión organizada por la ilustración total, y donde con mayor confianza tocan en el hombro a los espectadores es donde más palmariamente se delata. La inmediatez, la comunidad del pueblo creada por el cine desemboca sin resto en la mediación que rebaja a los hombres y a todo lo humano a la condición de cosas de un modo tan perfecto que resulta imposible percibir su contraposición a las cosas, el hechizo de la cosificación misma. El cine ha conseguido transformar a los sujetos en funciones sociales tan por entero que los atrapados, olvidados ya de todo conflicto, saborean su propia deshumanización como algo humano, como la felicidad de lo cálido. La total interconexión de la industria cultural, que nada deja fuera, es una con la total obcecación social. De ahí que le resulte tan fácil rebatir los argumentos contrarios a ella.

132

Edición Piper *.—La sociedad es ya integral antes de ser gobernada de modo totalitario. Su organización abarca incluso a los que la desafían normando su conciencia. Hasta los intelectuales que tienen preparados políticamente todos los argumentos contra la ideología burguesa quedan sujetos a un proceso de estandarización que, aun cuando su contenido ofrece el más abierto contraste, por su disposición al acomodamiento se enmarca de tal manera en el espíritu objetivo que su perspectiva se hace de hecho cada vez más contingente y hasta dependiente de sus más ligeras preferencias o de la evaluación de sus posibilidades. Lo que les parece subjetivamente radical, objetivamente obedece tan por completo a una parcela del esquema reservada a ellos y a sus iguales, que el radicalismo desciende al nivel de un prestigio abstracto, de una legitimación del que sabe a favor o en contra de qué debe estar hoy día un intelectual. Los bienes por los que optan están hace tiempo tan reconocidos, determinados en número y fijados en la jerarquía de valores como los de las hermandades de estudiantes. Al tiempo que claman contra la cursilería oficial, su intelecto se somete como un niño obediente al régimen previamente rebuscado, a los *clichés* de los enemigos de los *clichés*. La vivienda de estos jóvenes *bohémiens* se asemeja a su hogar intelectual. En la pared, las reproducciones engañosamente fieles al original de célebres van Goghs, como los Girasoles o el Café de Arles; en la estantería, un extracto de socialismo y psicoanálisis junto a un poco de sexología para desinhibidos con inhibiciones. A esto la edición *Random House* de Proust —la traducción de Scott-Moncrieff hubiera merecido mejor suerte—, el exclusivismo por los precios módicos —y eso sólo por el aspecto, la forma económico-compacta del *omnibus*— y la mofa del autor, que en cada frase desmantela las opiniones corrientes mientras que, como homosexual laureado, tiene ahora entre los adolescentes un significado parejo al de los libros de animales de nuestros bosques y la expedición al Polo Norte en el hogar alemán. Además, el gramófono con la cantata a Lincoln obra de un valiente, en la que todo se reduce a unas estaciones de ferrocarril, junto al obligadamente admirado folklore de Oklahoma y algunos ruidosos discos de *jazz* con los que se sienten a un tiempo colectivos, atrevidos y cómodos. Todos los juicios cuentan con la aprobación de los amigos, todos los argumentos los conocen ya de antemano. El hecho de que todos los productos de la cultura, incluidos los no conformistas, estén incorporados al mecanismo de distribución del gran capital, de que en los países más desarrollados un producto que no ostente el *imprimatur* de la producción en masa apenas encuentre un lector, un espectador o un oyente, resta desde el principio sustancia al ánimo discrepante. Hasta Kafka se convierte en pieza de inventario del estudio realquilado. Los mismos intelectuales están ya tan bien asentados en lo establecido de su aislada esfera, que no acogen más que lo que se les sirve con la firma de algún *highbrow*. La ambición se limita a desenvolverse entre el repertorio aceptado, a encontrar la consigna correcta. El secesionismo de los consagrados es pura ilusión y mera expectación. Aún están demasiado lejos de ser renegados; ponen gruesas gafas de cristales planos a la cara de la mediocridad sólo para parecer ante sí mismos y en el seno de la competencia universal más «brillantes». La precondición subjetiva para la oposición, el juicio no normado, se extingue mientras su conducta se decanta en ritual de grupos. Stalin no necesita más que carraspear para que tiren a Kafka y a van Gogh a la basura.

* Nombre de una veterana y conocida editorial alemana. [*N. del T.*]

133

Aportación a la historia de las ideas.—En mi ejemplar del *Zarathustra* del año 1910 se encuentran al final anuncios de la editorial. Todos ellos van dirigidos a la tribu de los lectores de Nietzsche tal como se la imaginaba Alfred Kröner en Leipzig, que debió conocerla a fondo. «Los ideales de vida de Adalbert Svoboda. Svoboda ha encendido con su obra una alta llama iluminadora que arroja una potente luz sobre todos los problemas del inquieto espíritu humano y nos pone claramente ante los ojos los auténticos ideales de la razón, el arte y la cultura. El libro, en formato grande y lujosamente presentado, está escrito del principio al fin en un estilo atrayente, cautivador, sugerente y didáctico, y producirá un efecto estimulante sobre todos los espíritus verdaderamente libres, como un baño tonificante o el aire fresco de la montaña.» Su rótulo: la humanidad, y una humanidad casi tan recomendable como David Friedrich Strauss. «Sobre el *Zarathustra*, por Max Zerbst. Hay dos Nietzsche. Uno es el universalmente conocido 'filósofo de moda', el deslumbrante escritor y expresivo maestro del estilo, cuyo nombre está ahora en todas las bocas y los títulos de

cuyas obras se han convertido en unos cuantos lemas mal entendidos que han engrosado el inestable patrimonio de las personas 'cultas'. El otro Nietzsche es el abismático e inagotable pensador y psicólogo, el escrutador de los grandes hombres y los valores vitales, de una fuerza espiritual y una potencia intelectual sin igual y que dominará el futuro. El propósito de las dos conferencias contenidas en este librito es el de hacer comprensible este otro Nietzsche a los más serios y perspicaces hombres modernos.» Sin embargo, yo preferiría al primero. Porque el otro es «El filósofo y el aristócrata, una contribución a la caracterización de Friedrich Nietzsche debida a Meta von Salis-Marschlins. El libro atrae por su honesta interpretación de todos los sentimientos que la personalidad de Nietzsche ha despertado en un alma femenina consciente de sí misma». No olvides el látigo, advertía Zarathustra. Otra opción es ésta: «La filosofía del gozo de Maz Zerbst. El Dr. Max Zerbst parte de Nietzsche, pero intenta superar ciertas parcialidades de Nietzsche... El autor no se entrega a la fría abstracción; se trata más bien de un himno, un himno filosófico al gozo.» Como una chanza estudiantil. Pero no nos quedemos en parcialidades. Mejor vayamos derechos al cielo de los ateos: «Los cuatro Evangelios en alemán con introducción y notas del Dr. Heinrich Schmidt. Frente a la forma corrompida, repetidas veces alterada en que se nos ha transmitido el Evangelio, esta nueva edición se remonta a las fuentes, por lo que será de un inestimable valor no sólo para los hombres verdaderamente religiosos, sino también para aquellos 'anticristos' que persiguen fines sociales.» La elección se le hace a uno difícil, pero se puede estar plenamente seguro de que ambas élites son tan compatibles como los Sinópticos: «El Evangelio del hombre nuevo (una síntesis de Nietzsche y Cristo), por Carl Martin. Un maravilloso devocionario. Todo cuanto de la ciencia y el arte contemporáneos ha entrado en polémica con los espíritus del pasado, ha conseguido echar raíces y florecer en este intelecto maduro pese a su juventud. Y lo más notable: este hombre 'nuevo', nuevo en todos los respectos, obtiene para sí y para nosotros su tónico elixir de un antiguo manantial: de aquel mensaje salvador cuyos más puros acentos sonaron en el sermón de la montaña... Hasta en la forma hallamos la sencillez y grandeza de aquellas palabras.» Su rótulo: cultura ética. El milagro ocurrió hará ya cuarenta años, y también hace veinte, después de que el ingenio alrededor de Nietzsche tuviera razones para decidir cortar su comunicación con el mundo. No sirvió de nada —al instante todos los eclesiásticos y todos los exponentes de

aquella cultura ética organizada, que más tarde en Nueva York adiestraría a las emigrantes que una vez fueron afortunadas para camareras, se hicieron con la herencia dejada por aquel que le horrorizaba que alguien pudiera escucharle como si estuviese cantando «para adentro una barcarola». Ya entonces la esperanza de arrojar la botella con el mensaje en la pleamar de la súbita barbarie era una visión optimista: las letras desesperadas quedaron hundidas en el barro del manantial, y una banda de aristócratas y otros granujas las transformaron en artísticos pero baratos decorados. Desde entonces el progreso de la comunicación ha cobrado nuevos impulsos. Después de todo, ¿para qué irritarse contra los espíritus libérrimos cuando ya no escriben para una imaginaria posteridad, cuya familiaridad supera si cabe a la de los contemporáneos, sino sólo para un Dios muerto?

134

El error de Juvenal.—Es difícil escribir una sátira. No sólo porque la situación que más pueda prestarse a ella se burla de toda burla. La ironía culpa a su objeto presentándolo como algo existente y midiéndolo sin juicio alguno, ahorrándose en cierto modo el sujeto que lo contempla, por su ser en sí. Lo negativo entra en ella en tanto que confronta lo positivo con la pretensión de positividad que hay en él. Y se anula a sí misma en cuanto incluye términos interpretativos. Por otra parte da por válida la idea sobreentendida que originariamente no es sino la resonancia social. Sólo donde se acepta el consenso forzoso entre los individuos es la reflexión subjetiva, la ejecución del acto intelectivo, superflua. El que cuenta con la aprobación general no necesita probar nada. Como consecuencia la sátira ha mantenido históricamente durante siglos, hasta la época de Voltaire, buenas relaciones con los poderosos en los que confiaba, con la autoridad. En la mayoría de los casos estaba de parte de las capas más viejas amenazadas por las primeras fases de la Ilustración, que trataban de apuntalar su tradicionalismo con medios ilustrados: su objeto invariable era la decadencia de las costumbres. Por ello, lo que en un tiempo se manejaba como un florete aparecerá ante las nuevas generaciones con la forma de una tosca estaca. La ambigua espiritualización del fenómeno desea siempre mostrar al satírico como un sujeto gracioso y nivelado con el progreso, pero lo normal es que esté

amenazado a cada momento por el progreso, que hasta tal punto se da por supuesto como ideología vigente, que el fenómeno, degenerado, es rechazado sin que se le haga la justicia de tratarlo racionalmente. La comedia de Aristófanes, donde la obscenidad pone en ridículo a la lascivia, contaba como *laudatio temporis acti* modernista con la plebe a la que denigraba. En la era cristiana, con el triunfo de la clase burguesa la función de la ironía se relajó. En ocasiones se puso del lado de los oprimidos, especialmente donde en verdad ya no estaban. Y desde luego, como cautiva que era de su propia forma, nunca se deshizo totalmente de la herencia autoritaria, de la incontestada maliciosidad. Sólo con la decadencia burguesa quedó sublimada mediante la apelación a ideas de humanidad que no permitían ninguna reconciliación con lo existente y su conciencia. Mas entre esas ideas estaba lo sobreentendido: ninguna duda sobre la evidencia objetivo-inmediata; ninguna agudeza de Karl Kraus tenía vacilaciones sobre quién era decente y quién un bellaco, sobre lo que era espíritu y lo que era estupidez, sobre lo que era escribir y lo que era periódico. El poder de sus frases era deudor de aquel estado del espíritu. Como su conciencia instantánea de la situación no se detenía en ningún tipo de interrogantes, no dejaban lugar a ningún interrogante. Sin embargo, cuanto más enfáticamente afirmaba la prosa de Kraus su humanismo como algo invariante, más rasgos restauradores adquiría. Ella condenaba la corrupción y la decadencia, a literatos y a futuristas, sin tener frente a los celotes de la naturalidad espiritual otra ventaja que el conocimiento de su inferioridad. Que al final la intransigencia con Hitler se mostrase indulgente con Schuschnigg, no es prueba de debilidad en el valiente, sino de la antinomia de la sátira. Esta necesita de algo donde poder afirmarse, y el que se llamaba a sí mismo el criticón se pliega a su positividad. Hasta la denuncia del *Schmock* * contiene, junto a su verdad, junto al elemento crítico, algo del *common sense* que no puede sufrir que vaya alguien hablando por ahí con tanta presunción. La aversión al que quiere aparentar más de lo que es, fija a éste al *factum* de su condición. La incorruptibilidad frente al que hace fortuna, frente a la pretensión vana a la vez que comercialmente destacada del espíritu, desenmascara a aquellos que no lograron identificarse con lo que a sus ojos representaba lo más alto. Esto más alto es el poder y el éxito, y a través de la malograda identificación se revela

* Nombre de uso común para designar al periodista carente de principios, sacado de la comedia de Gustav Freytag *Die Journalisten*. [*N. del T.*]

como mentira. Mas al propio tiempo significa para el *faiseur* la materialización de la utopía: hasta los falsos brillantes reflejan el imposible sueño infantil, y, con ellos, también éste es rechazado por su fracaso en el momento de comparecer en el foro del éxito. Toda sátira es ciega para las fuerzas que se liberan con la ruina. De ahí que la completa decadencia se haya servido del poder de la sátira. El último ejemplo lo tenemos en los prebostes del Tercer Reich, un Estado cuya fuerza era puramente braquial, y su burla de los exiliados y los políticos liberales. La culpa de que la sátira sea hoy imposible no la tiene, como quiere el sentimentalismo, el relativismo de los valores, la ausencia de normas que obliguen. Lo que sucede es que el consenso mismo, el *a priori* formal de la irónía, se ha convertido en un consenso universal en el contenido. Este sería como tal el único objeto digno de la ironía, pero al mismo tiempo deja a ésta sin base. El medio de la ironía —la diferencia entre ideología y realidad— ha desaparecido, y ésta se resigna a confirmar la realidad haciendo un simple duplicado de la misma. La ironía se expresaba de un modo característico: si esto afirma ser así, es que lo es; hoy, sin embargo, el mundo, hasta en el caso de la mentira radical, simplemente declara que lo es, y esta simple consignación para él coincide con el bien. No hay fisura en la roca de lo existente donde el irónico pueda agarrarse. El que se despeña escucha la carcajada del malicioso objeto que le ha despojado de su poder. El gesto del «así es» carente de concepto es el mismo al que el mundo remite a cada una de sus víctimas, y el consenso trascendental implícito en la ironía se torna ridículo frente al consenso real de aquellos a los que ésta hubiera atacado. Contra la cruenta seriedad de la sociedad total, que ha incorporado la instancia que se le opone como la inútil protesta que antaño la ironía reprimía, sólo queda la cruenta seriedad de la verdad instalada en el concepto.

135

Quebrantahuesos.—El dictar no sólo es más cómodo, no sólo estimula la concentración, sino que tiene además una ventaja material. El dictado permite al escritor meter baza en el proceso de la producción en la posición de crítico. Lo que va diciendo es provisional, no lo compromete, pues se trata de simple material para después elaborarlo; pero también es cierto que, una vez

escrito, toma el carácter de algo ajeno y en cierta medida objetivo. No tiene por qué temer en absoluto sostener algo que después no podrá figurar, pues él no tiene que escribirlo: esta jugada la hace por pura responsabilidad. El riesgo de la formulación adquiere primero la forma inofensiva del memorial redactado a la ligera, y luego la del trabajo sobre algo que ya está ahí, de modo que no puede darse verdadera cuenta de su temeridad. Frente a la dificultad de cualquier exposición teórica, capaz de llevar a la desesperación, estas tretas son como una bendición. Son medios técnicos del proceder dialéctico, que enuncia algo para a continuación retirarlo y, no obstante, dejarlo sentado. Pero el que recibe el dictado se merece toda la gratitud cuando mediante la contradicción, la ironía, los nervios, la impaciencia y la irrespetuosidad produce sobresaltos en el escritor en el momento justo. El escribiente se atrae todas las iras. Estas salen de las reservas de mala conciencia, con las que, de otro modo, el autor desconfiaría de su propio producto y le harían aferrarse con tanta más tenacidad al texto pretendidamente sagrado. El ánimo que, desagradecido, se vuelve contra el fastidioso ayudante purifica bienhechoramente la relación con el asunto.

136

Exhibicionista.—Los artistas no subliman nada. Que no satisfacen sus deseos ni tampoco los reprimen, sino que los transforman en productos socialmente deseables —sus creaciones—, es una ilusión del psicoanálisis; además las legítimas obras de arte son hoy, sin excepción, socialmente indeseables. Los artistas más bien muestran instintos arrolladores, calificadamente neuróticos, intermitentes y al mismo tiempo en colisión con la realidad. Hasta el sueño burgués de convertirse en actor o violinista como una síntesis de manojo de nervios y rompecorazones es más convincente que la no menos burguesa economía del instinto, por la cual los afortunados de la renuncia se resarcen con las sinfonías o las novelas. Los artistas son más bien la representación del desenfreno histéricamente exagerado que sobrepasa todas las angustias imaginables; es el narcisismo llevado a los límites de la paranoia. Respecto a la sublimación tienen sus idiosincrasias. Son irreconciliables con los estetas, indiferentes a los ambientes cultivados y reconocen en el buen gusto la forma inferior de reacción contra la propensión a lo inferior con la misma seguridad que los psicólogos, que por otra parte los ignoran. Los seducen desde las cartas de Mozart a la augsburguesa Bäsle hasta los juegos de palabras del amargado maestro concertador con expresiones gruesas, necias e indecentes. No tienen cabida en la teoría freudiana porque a ésta le falta un concepto suficiente de la expresión, pese a toda su perspicacia sobre la función de los símbolos en el sueño y la neurosis. Es de sobra evidente que un movimiento impulsivo expresado sin censura tampoco puede llamarse reprimido cuando no le interesa alcanzar una meta que no encuentra. Por otra parte, la distinción analítica entre satisfacción motora —«real»— y alucinatoria apunta a la diferencia entre satisfacción y expresión no deformada. Pero expresión no es alucinación. Es apariencia medida por el principio de realidad, del que puede desviarse. Mas lo subjetivo jamás trata de ocupar ilusoriamente mediante la apariencia o mediante el síntoma el lugar de la realidad. La expresión niega la realidad al echarle en cara lo que no es, pero no la desconoce; tiene la visión del conflicto, que en el síntoma es ciego. La expresión tiene de común con la represión el que en ella el impulso se halla bloqueado por la realidad. Ese impulso, junto con toda la trama de experiencias en que se inscribe, tiene impedida la comunicación directa con el objeto. Como expresión, el impulso se convierte en fenómeno no falsificado de sí mismo, y por ende de la oposición, por imitación sensible. Es tan fuerte que la modificación que supone su conversión en mera imagen, en precio de la supervivencia, le acontece sin resultar mutilado en su exteriorización. Sustituye la meta de su propia «resolución» subjetivo-sensorial por la objetiva de su manifestación polémica. Esto lo distingue de la sublimación: toda expresión lograda del sujeto, podría decirse, es una pequeña victoria sobre el juego de fuerzas de su propia psicología. El *pathos* del arte estriba en que, justamente a través de su retirada a la imaginación, da a la prepotencia de la realidad lo suyo, pero sin resignarse a la adaptación ni continuar la violencia de lo externo en la deformación de lo interno. Los que llevan a cabo este proceso tienen, sin excepción, que pagarlo caro como individuos, quedar desvalidos detrás de su propia expresión, que huye de su psicología. Mas de ese modo despiertan, no menos que sus productos, la duda sobre la inclusión de las obras artísticas entre las producciones culturales *ex definitione*. Ninguna obra artística puede escapar, en la organización social, a su condición de producto cultural, pero tampoco existe obra alguna que sea más que arte industrial que no haya hecho a la cultura un gesto de repu-

dio —que es lo que la convirtió en obra de arte. El arte es tan antiartístico como los artistas. En la renuncia a la meta del instinto guarda a éste la fidelidad que desenmascara lo socialmente deseado que Freud ingenuamente ensalzaba viendo una sublimación que probablemente no existe.

137

Pequeñas penas, grandes cantos.—La actual cultura de masas es históricamente necesaria no sólo como resultado del cerco impuesto a la totalidad de la vida por las empresas monstruo, sino también como consecuencia de lo que parece el extremo opuesto a la hoy dominante estandarización de la conciencia: la subjetivización estética. Cierto es que los artistas han aprendido, conforme iban internándose en sí mismos, a renunciar al juego infantil de la imitación de lo externo. Pero al propio tiempo han aprendido también, por efecto de la reflexión del alma, a disponer cada vez más de sí mismos. El progreso de su técnica, que les trajo una libertad e independencia cada vez mayores respecto a lo heterogéneo, tuvo por resultado una especie de cosificación, de tecnificación de la interioridad como tal. Cuanto mayor es la superioridad con que el artista se expresa, menos tiene que «ser» lo que expresa, y en tanta mayor medida se convierte lo expresado, esto es, el contenido de la subjetividad misma, en una mera función del proceso de producción. Esto lo notó Nietzsche cuando acusó a Wagner, al *dompteur* de la expresión, de hipocresía, sin darse cuenta de que no era una cuestión de psicología, sino de la tendencia histórica. Pero la transformación del contenido de la expresión, en la cual pasa a ser de emoción difusa a material manipulable, hace del mismo algo asible, exhibible, comerciable. La subjetivización de la lírica en Heine, por ejemplo, no está en simple contradicción con sus rasgos comerciales, sino que lo comercial es la subjetividad misma administrada por la subjetividad. El uso virtuoso de la «escala» que desde el siglo XIX define a los artistas supone la transformación del propio impulso interior en periodismo, espectáculo y cálculo no primariamente por deslealtad. La ley cinética del arte, consistente en el autodominio y, por ende, lo objetivización del sujeto, apunta a su ocaso: el carácter antiartístico del cine, que registra administrativamente todos los materiales y todas las emociones para expenderlos, esta segunda exterioridad, aparece en el arte cual un creciente dominio sobre la naturaleza interior. El tan traído histrionismo de los artistas modernos, su exhibicionismo, es el gesto con que se exponen a sí mismos como mercancía.

138

Who is who.—La halagadora creencia en la ingenuidad y pureza del artista o el literato pervive en la inclinación de éstos a exponer sus dificultades con el interés solapado y el espíritu práctico-calculador de los firmantes de un contrato. Pero igual que toda construcción en la que uno se da la razón a sí mismo y se la niega al mundo y todo ampararse en el propio título tienden precisamente a dar la razón al mundo en uno mismo, también tiende a dársela la antítesis entre voluntad pura y disimulo. Hoy el *outsider* intelectual que sabe lo que se puede esperar se comporta de un modo reflexivo, guiado por mil consideraciones políticas y tácticas, cauteloso y suspicaz. Pero los que están conformes, cuyo imperio hace tiempo que se ha cerrado en un espacio vital que excede los límites de los partidos, no tienen ya necesidad de aquel cálculo del que se les consideró capaces. Son tan fieles a las reglas de juego de la razón y sus intereses han sedimentado de manera tan natural en su pensamiento, que han vuelto a ser inofensivos. Si se indaga en sus oscuros planes, hay que juzgarlos metafísicamente verdaderos, puesto que siguen el tenebroso curso del mundo, pero psicológicamente falsos: se cae en un delirio de persecución objetivamente creciente. Aquellos cuya función consiste en la delación y la difamación y en venderse a sí mismos y a sus amigos al poder no necesitan para ello ninguna astucia ni malicia, ninguna organización planificada del yo, sino que, al contrario, no tienen más que abandonarse a sus reacciones y cumplir sin reparos con la exigencia del momento para llevar a cabo, como si de un juego se tratara, lo que otros sólo pueden hacer después de profundas reflexiones. Inspiran confianza mostrándola a su vez. Están pendientes de lo que puede sobrar para ellos, viven al día y se hacen recomendar como personas exentas de egoísmo a la vez que como aprobadores de una situación que ya no permitirá que les falte nada. Como todos ellos se dejan llevar sin el menor conflicto únicamente por su interés particular, éste aparece como interés general y en cierto modo desinteresado. Sus gestos son

francos, espontáneos, gestos que desarman, pero que también son, los amables como los ásperos, sus enemigos. Como ya no tienen independencia para desarrollar ninguna acción que sea opuesta al interés, dependen de la buena voluntad de los demás y asumen incluso esa dependencia de buen grado. Lo completamente mediado, el interés abstracto, crea una segunda inmediatez, al tiempo que el aún no del todo captado se ve comprometido como persona poco natural. Para no verse atrapado entre las ruedas debe ceremoniosamente superar al mundo en mundanidad, por lo que fácilmente es acusado de los más torpes excesos. Forzosamente se le reprochará desconfianza, ansia de poder, falta de camaradería, falsedad, vanidad e inconsecuencia. La magia social indefectiblemente convierte al que no entra en el juego en egoísta, y al que se adecua con pérdida de su ego *(Selbst)* al principio de realidad se le llama desinteresado *(selbstlos)*.

139

Inaceptable.—Lus burgueses cultivados suelen exigir a la obra de arte que les dé algo. Ya no se indignan con lo radical, sino que se repliegan en la afirmación impúdicamente modesta de que no entienden. Esta suprime la oposición, última relación negativa con la verdad, y el objeto escandaloso es catalogado con una sonrisa entre los objetos más distantes de él, como son los bienes de uso, entre los cuales se puede elegir y rechazar sin cargar con ningún tipo de responsabilidad. Uno es muy tonto para entender, demasiado anticuado, simplemente no puede con ello, y cuanto más se empequeñece, más resueltamente participa del poderoso unísono de la *vox inhumana populi*, del poder rector del petrificado espíritu del tiempo. Lo ininteligible, de lo que nadie obtiene nada, se convierte de provocador atentado en locura digna de compasión. Con el aguijón se aleja la tentación. Que a uno se le debe dar algo, el postulado de sustancialidad y plenitud acorde con las apariencias, precisamente impide ambas cosas y empobrece al que da. Aquí la relación entre los hombres es análoga a la relación estética. El reproche de que uno no da nada es deplorable. Si la relación ha sido estéril, hay que disolverla. Pero al que la mantiene, aunque lamentándose, deja de funcionarle el órgano de la recepción que es la fantasía. Ambas partes deben dar algo: la felicidad como cosa no precisamente sujeta a intercambio, ni tampoco

demandable; pero este dar es inseparable del tomar. Y cesa cuando lo que se tiene para el otro no alcanza éste a recibirlo. No hay amor que no sea eco. En los mitos la aceptación de la ofrenda era la garantía de la gracia, y esa aceptación es lo que pide el amor, réplica del acto de la ofrenda, si no ha de verse maldecido. La decadencia del regalar se corresponde hoy con la reluctancia a tomar. Pero ésta desemboca en aquella negación de la felicidad misma que, como tal negación, es la que hace que los hombres sigan aferrados a su tipo de felicidad. La muralla se derribaría si recibieran del otro aquello que, mordiéndose los labios, tienen que prohibirse. Pero esto les resulta difícil a causa del esfuerzo que el tomar les exige. Sugestionados por la técnica, traducen el odio al esfuerzo superfluo de su existencia a un gasto de energía que el placer requiere, hasta en todas sus sublimaciones, como momento de su esencia. A pesar de las numerosas facilidades, su praxis es absurda fatiga. En cambio el derroche de energía en la felicidad —el secreto de ésta— no lo soportan. Por eso tiene que reducirse a las fórmulas inglesas del *relax* y el *take it easy*, procedentes del lenguaje de las enfermeras, no del entusiasmo. La felicidad está anticuada: es ineconómica. Pues su idea, la unión sexual, es lo contrario de lo escindido, es venturoso esfuerzo, así como todo trabajo esclavizante es esfuerzo desventurado.

140

Consecutio temporum.—Cuando mi primer profesor de composición intentó disuadirme de mis devaneos atonales y no lo conseguía con sus escandalosas historias eróticas sobre los atonalistas, pensó que podría atraparme por donde suponía estaba mi lado débil: el deseo de parecer moderno. Lo ultramoderno, rezaba su argumento, había dejado de ser moderno; los estímulos que yo buscaba habían perdido ya su vigor; las formas de expresión que me atraían eran sentimentalismo anticuado, y la nueva juventud tenía, como le gustaba decir, más glóbulos rojos en la sangre. Sus propias piezas, cuyos temas orientales fueron continuándose en la escala cromática, mostraban que aquellas mordaces consideraciones eran la maniobra de un director de conservatorio con mala conciencia. Mas pronto hube de descubrir que la moda que él oponía a mi modernismo se parecía en la capital de los grandes salones a lo que él había inventado en provincias. El neoclasicismo,

ese tipo de reacción que no sólo no se reconoce como tal, sino que además hace pasar a su propio momento reaccionario por avanzado, era la punta de lanza de una tendencia masiva que tanto bajo el fascismo como en la cultura de masas rápidamente aprendió a prescindir del delicado respeto a los todavía demasiado sensibles artistas y a unificar el espíritu de los pintores cortesanos con el del progreso técnico. Lo moderno se ha vuelto realmente anticuado. Lo modernidad es una categoría cualitativa, no cronológica. Cuanto menos se deja persuadir por la forma abstracta, más necesaria es para ella la renuncia a la composición convencional de superficies, a la apariencia de armonía y al orden confirmado en la mera copia. Las ligas fascistas, que gallardamente clamaban contra el futurismo, en su furia habían comprendido mejor que los censores de Moscú, que ponen al cubismo en el índice porque se había quedado en la indecorosidad privada ajena al espíritu de la era colectivista, o que los impertinentes críticos teatrales, que encuentran *passé* un drama de Strindberg o de Wedekind, mientras que un reportaje sobre los bajos fondos les parece *up to date*. La indolente trivialidad expresa, no obstante, una atroz verdad: que respecto a la sociedad total, que trata de imponer su organización a todas las manifestaciones, lo que se resiste a eso que la mujer de Lindbergh llamaba «ola del futuro», la construcción crítica de la esencia, queda como rezagado. Lo cual de ningún modo se halla proscrito por la opinión pública corrompida; ocurre más bien que el desatino afecta a la cosa. La prepotencia de lo existente, que induce al espíritu a rivalizar con él, es tan avasallante, que hasta una manifestación de protesta no asimilada toma frente a ella el carácter de algo rústico, desorientado y desprevenido, recordando aquel provincianismo en el que antaño lo moderno proféticamente veía un atraso. La regresión psicológica de los individuos, que existen sin Yo, se corresponde con una regresión del espíritu objetivo en la que el embrutecimiento, el primitivismo y la venalidad imponen lo que históricamente estaba ya en decadencia como la tendencia histórica más reciente, sujetando al veredicto de cosa pretérita a todo cuanto no se suma incondicionalmente a la marcha de la regresión. Semejante *quid pro quo* de progreso y reacción hace de toda orientación dentro del arte contemporáneo algo casi tan difícil como la orientación en la política, además de entorpecer la producción misma, en la cual el que alienta intenciones extremas tiene que sentirse como un provinciano, mientras que el conformista ya no se siente vergonzoso en el cenador, sino que toma el reactor hacia lo pluscuamperfecto.

141

La nuance/encor'.—La exigencia de que el pensamiento o el informe renuncie a los matices no hay que despacharla sumariamente diciendo que se rinde al embrutecimiento predominante. Si el matiz lingüístico no puede percibirse, ello es cosa del matiz mismo y no de su recepción. El lenguaje es, por su propia sustancia objetiva, expresión social, incluso cuando, como expresión individual, se separa ariscamente de la sociedad. Las alteraciones que sufre en la comunicación alcanzan al material no comunicativo del escritor. Lo que en las palabras y formas lingüísticas viene alterado por el uso, entra deteriorado en el taller solitario. Mas en él no pueden repararse los desperfectos históricos. La historia no roza tangencialmente el lenguaje, sino que acontece en medio de él. Lo que en contra del uso sigue empleándose, aparece como ingenuamente provinciano o cómodamente restaurativo. Todos los matices son convertidos en «*flavor*» y malbaratados a tal grado que hasta las sutilezas literarias de vanguardia nos recuerdan palabras en decadencia, como *Glast, versonnen, lauschig, würzig* *. Las proclamas contra el *kitsch* se tornan ellas mismas cursis, próximas al arte industrial y con un deje bobamente consolador parejo al de aquel mundo femenino cuyo carácter anímico se consolidó en Alemania junto al tono de voz y al atuendo. En la cuidada ramplonería del nivel con la que allá los afortunados intelectuales supervivientes concursan a los puestos vacantes de la cultura, lo que ayer se presentaba todavía como lenguaje esmerado y anticonvencional aparece como rancia afectación. El alemán parece hallarse ante la alternativa de un segundo y horrendo *biedermeier* o la trivialidad administrativo-funcionarial. Sin embargo la simplificación, que no está sugerida solamente por el interés comercial, sino además por motivos políticos fundados y, en definitiva, por el estadio histórico del lenguaje mismo, no tanto allana el matiz como promueve tiránicamente su decadencia. Ella ejecuta el sacrificio a la omnipotencia de la sociedad. Pero la sociedad es, precisamente

* Sus equivalentes aproximados son: «esplendor», «ensimismado», «plácido», «sazonado». [*N. del T.*]

por su omnipotencia, tan inconmensurable y ajena al sujeto del conocimiento y la expresión como lo fue en épocas más inofensivas, cuando éste evitaba el lenguaje cotidiano. El hecho de que los hombres sean absorbidos por la totalidad sin ser, como hombres, dueños de la totalidad, hace de las formas idiomáticas institucionalizadas algo tan nulo como los valores ingenuamente individuales, y en igual medida resulta baldío el intento de modificar su función admitiéndolas en el medio literario: pose de ingeniero en quien no sabe leer un diagrama. El lenguaje colectivo que atrae al escritor que recela de su aislamiento viendo en él un romanticismo, no es menos romántico: el escritor usurpa aquí la voz de aquellos por los que, como uno más entre ellos, no puede directamente abogar porque su lenguaje está tan separado de ellos por la cosificación como lo están todos unos de otros; porque la figura actual de lo colectivo en sí misma carece de lenguaje. Hoy ningún colectivo al que confiar la expresión del sujeto es ya sujeto. El que no se aviene al tono oficial de himno de los festejos de liberación totalitariamente controlados, sino que se toma en serio esa *aridité* que ambiguamente recomienda Roger Caillois, vive la disciplina objetiva únicamente de modo privado, sin lograr acceder a ningún universal concreto. La contradicción entre el carácter abstracto de aquel lenguaje, que desea acabar con lo subjetivo burgués, y sus objetos rigurosamente concretos no radica en la incapacidad del escritor, sino en la antinomia histórica. Aquel sujeto desea hacer cesión de sí mismo a lo colectivo sin estar superado en tal colectivo. De ahí que su renuncia a lo privado guarde precisamente un carácter privado, quimérico. Su lenguaje imita por propia cuenta la rígida construcción de la sociedad y se crea la ilusión de hacer hablar al hormigón. En castigo, el lenguaje no oficial de la comunidad termina siempre dando un *faux pas*, imponiendo el realismo a costa de la cosa no de modo diferente de como lo hacía el burgués cuando declamaba en estilo grandilocuente. La actitud consecuente ante la decadencia del matiz no sería entonces la de aferrarse obstinadamente al matiz caduco, ni tampoco la de extirpar todo matiz, sino la de exceder si cabe su condición de tal, la de exagerarlo al punto de convertirlo de inflexión subjetiva en pura determinación específica del objeto. El que escribe debe conjugar el más estricto control porque la palabra refiera la cosa y sólo ella, sin mirarla de soslayo, con la desarticulación de toda actitud de vigilancia de lo que el paciente esfuerzo en su significación lingüística connota y lo que no. Mas frente al temor de quedar pese a todo a la zaga del espíritu del tiempo y a

ser arrojado al montón de barreduras de la subjetividad desechada, es preciso recordar que lo renombradamente actual y lo que tiene un contenido progresista no son ya la misma cosa. En un orden que liquida lo moderno por atrasado, eso mismo atrasado, después de haberlo enjuiciado, puede ostentar la verdad sobre la que el proceso histórico patina. Como no se puede expresar ninguna otra verdad que la que el sujeto es capaz de encarnar, el anacronismo se convierte en refugio de lo moderno.

142

A dónde va el verso alemán.—Artistas como George rechazaron el verso libre por considerarlo contrario a la forma, producto híbrido de expresión contenida y prosa. Pero Goethe y los himnos posteriores de Hölderlin lo desmienten. Su visión técnica toma el verso libre tal como se ofrece. Hacen oídos sordos a la historia, que configura el verso en su expresión. Sólo en la época de su decadencia los ritmos libres se reducen a períodos de prosa de tonos elevados puestos unos tras otros. Donde el verso libre aparece como forma con esencia propia, se trata de un verso que se sale de la apretada estrofa y trasciende la subjetividad. Vuelve el *pathos* del *metron* contra la pretensión misma de éste cual estricta negación de lo demasiado estricto, del mismo modo que la prosa musical emancipada de la simetría de la octava debe su emancipación a los inexorables principios constructivos que maduraron en la articulación de la regularidad tonal. En los ritmos libres hablan las ruinas de las primorosas estrofas antiguas no sujetas a la rima. Estos parecen a las lenguas nuevas extraños, y en virtud de esa extrañeza sirven a la expresión de todo lo que no se agota en la comunicación. Pero ceden irremediablemente a la marea de las lenguas en los que están compuestos. Sólo de modo fragmentario, en medio del reino de la comunicación y sin que ningún albedrío los separe de él, implican distancia y estilización —de incógnito y sin privilegios— hasta en una lírica como la de Trakl, donde las olas del sueño anegan los desvalidos versos. No en vano fue la época de los ritmos libres la de la Revolución francesa, la del empate entre la dignidad y la igualdad humanas. ¿Pero no se asimila el procedimiento consciente de tales versos a la ley a que obedece el lenguaje en general en su historia inconsciente? ¿No es toda prosa elaborada propiamente un sistema de ritmos libres, el in-

tento de llegar a un ajuste entre el mágico encantamiento de lo absoluto y la negación de su apariencia, un esfuerzo del espíritu dirigido a salvar el poder metafísico de la expresión procediendo a su secularización? Si ello es así, arrojaría un rayo de esperanza sobre el trabajo de Sísifo que todo escritor en prosa toma sobre sí desde que la desmitificación se convirtió en destrucción del lenguaje mismo. El quijotismo literario se ha tornado un imperativo porque todo período textual contribuye a decidir si el lenguaje como tal estaba desde los tiempos primitivos ambiguamente a merced de la explotación y la mentira consagrada que la acompañaba o si iba preparando el texto sagrado al tiempo que desestimaba el elemento sacral del que vivía. El ascético enclaustramiento en la prosa frente al verso no es sino la evocación del canto.

143

In nuce.—La misión del arte hoy es introducir el caos en el orden.

La productividad artística es la capacidad de lo arbitrario *(Willkür)* dentro de lo maquinal *(unwillkürlich)*.

El arte es magia liberada de la mentira de ser verdad.

Si las obras de arte realmente descienden de los fetiches, ¿puede reprochárseles a los artistas el que se comporten respecto a sus productos de manera un tanto fetichista?

La forma artística que, como representación de la idea, desde los tiempos más antiguos reclama para sí la suprema espiritualización, el drama, está a la vez, en virtud de sus supuestos más íntimos, inexorablemente dirigida a un público.

Si, como dice Benjamin, en la pintura y la escultura el mudo lenguaje de las cosas aparece traducido a otro superior, pero similar, entonces puede admitirse con respecto a la música que ella salva al nombre como puro sonido, mas al precio de separarlo de las cosas.

Acaso el concepto estricto y puro del arte sólo quepa extraerlo de la música, por cuanto que en la gran literatura y la gran

pintura —la grande precisamente— hay implícito un componente material que desborda la jurisdicción estética sin quedar disuelto en la autonomía de la forma. Cuanto más profunda y consecuente es la estética, menos adecuada es para dar cuenta, por ejemplo, de las novelas más significativas del siglo XIX. Hegel percibió este interés en su polémica contra Kant.

La creencia propagada por los estéticos de que la obra de arte hay que entenderla puramente desde sí misma como objeto de intuición inmediata, carece de sostén. Su limitación no está solamente en los presupuestos culturales de una creación, en su «lenguaje», que sólo el iniciado puede asimilar. Porque incluso cuando no aparecen dificultades en ese orden, la obra de arte exige algo más que el abandonarse a ella. El que llega a encontrar bello el «murciélago» tiene que saber lo que es el «murciélago»: tuvo que haberle explicado su madre que no se trata del animal volador, sino de un disfraz; tiene que recordar que una vez le dijo: mañana podrás vestirte de murciélago. Seguir la tradición significaba experimentar la obra artística como algo aprobado, vigente; participar en ella de las reacciones de todos los que la vieron con anterioridad. Cuando ello se acaba, la obra aparece en toda su desnudez con sus imperfecciones. El acto pasa del ritual a la idiotez, y la música de constituir un canon de evoluciones con sentido a volverse rancia e insípida. Entonces ya no es tan bella. En esto basa la cultura de masas su derecho a la adaptación. La debilidad de toda cultura tradicional arrancada de su tradición proporciona el pretexto para mejorarla, y de ese modo estropearla bárbaramente.

Lo consolador de las grandes obras de arte está menos en lo que dicen que en el hecho de que consiguieran arrancarse de la existencia. La esperanza está, primordialmente, en los que no hallan consuelo.

Kafka: el solipsista sin *ipse*.

Kafka fue un ávido lector de Kierkegaard, pero con la filosofía existencial coincide sólo en el tema de las «existencias aniquiladas».

El surrealismo rompe la *promesse du bonheur*. Sacrifica la apariencia de felicidad que toda forma integral crea al pensamiento de su verdad.

144

Flauta mágica.—Aquella ideología culturalmente conservadora que simplistamente contrapone arte e ilustración es falsa también en el sentido de que ignora el momento de ilustración en la génesis de lo bello. La ilustración no disuelve sin más todas las cualidades inherentes a lo bello, porque parte de la admisión de la cualidad misma de lo bello. La satisfacción desinteresada que, según Kant, producen las obras de arte, sólo puede entenderse a través de una antitética histórica que continúa vibrando en todo objeto estético. Lo que se contempla desinteresadamente causa satisfacción porque una vez atendió a un interés extremo, que precisamente lo alejaba de toda contemplación. Esta es un triunfo más de la autodisciplina ilustrada. El oro y las piedras preciosas, en cuya percepción la belleza y el lujo aún se hallan indiferenciados, eran venerados como poseedores de un poder mágico. La luz que reflejan era su esencia. Cualquier cosa que recibiese aquella luz cedía a su hechizo. De él se sirvió el primitivo dominio sobre la naturaleza. Este veía en ellos instrumentos para influir sobre el curso del mundo con un poder arrebatado al propio mundo. El encantamiento se basaba en una ilusión de omnipotencia. Tal ilusión se desvaneció con la autoilustración del espíritu, pero el encantamiento pervivió como poder de las cosas resplandecientes sobre los hombres, ante las cuales antaño se estremecían y cuyos ojos permanecen bajo el hechizo de tal estremecimiento incluso después de haberse adivinado entre sí su afán de señorío. La contemplación, en cuanto resto de la adoración fetichista, constituye a la vez un avance en su superación. Al perder los objetos resplandecientes su virtud mágica, al renunciar en cierto modo al poder que el sujeto les atribuía y con cuya ayuda intentaba ejercerlo él mismo, se transforman en figuras carentes de poder, en promesa de una felicidad que gozó del dominio sobre la naturaleza. Tal es la prehistoria del lujo, traspasada al sentido de todo arte. En la magia de lo que se descubre como impotencia absoluta, la de lo bello, perfecto y nulo a un tiempo, la apariencia de omnipotencia se refleja negativamente como esperanza. Ha huido de toda prueba de poder. La total ausencia de finalidad desautoriza la totalidad de los fines en el mundo del dominio, y sólo en virtud de tal negación, que lo existente introduce en su propio principio racional como una consecuencia suya, la sociedad existente ha ido cobrando hasta nuestros días conciencia de otra sociedad posible. La beatitud de la contemplación se

basa en el encantamiento desencantado. Lo que resplandece es la reconciliación del mito.

145

Figura artística.—A los desprevenidos los espanta la acumulación de objetos caseros horrendos por su parentesco con las obras de arte. Hasta el pisapapeles semiesferoidal de vidrio que muestra en su interior un paisaje de abetos con la inscripción «Recuerdo de Bad Wildungen» hace recordar la *Campiña* de Stifter, y el polícromo enano del jardín a algún sujeto de Balzac o de Dickens. De la apariencia estética no son culpables ni los motivos como tales ni el parecido abstracto. Más bien sucede que la existencia de esos trastos expresa de forma necia y sin rebozo el triunfo que supone el que los hombres consigan sacar de sí mismos a la luz una porción de algo a lo que, de otro modo, estarían penosamente condenados y romper simbólicamente la coerción de la adaptación creando ellos mismos lo que los espanta; y un eco de ese mismo triunfo es el que se deja oír en las obras más grandes, que se lo niegan a sí mismas presumiendo de una identidad pura sin relación con lo imitado. En uno y otro caso se celebra la libertad frente a la naturaleza, pero se permanece en ella míticamente sobrecogido. Lo que mantenía al hombre en el horror se convierte en cosa propia y disponible. Los cuadros y los cuadritos tienen de común el hacer domeñables los cuadros primitivos. La ilustración de «*L'automme*» en el libro es un *déjà vu*; la *Heroica*, lo mismo que la gran filosofía, representa la idea como proceso total, pero como si éste fuese inmediato y presente a los sentidos. En definitiva la indignación que provoca el *kitsch* es la furia contra el hecho de que se regodee en la felicidad de la imitación, que con el tiempo ha sido signada como tabú, mientras la fuerza de las obras de arte todavía sigue alimentándose secretamente de la imitación. Lo que escapa a la condena de la existencia, a los fines de la misma, no es sólo lo mejor, que eleva su protesta, sino también lo incapaz de autoafirmación, lo estúpido. Y su estupidez se hace mayor cuanto más hace el arte autónomo de su autoafirmación superada y supuestamente inocente un ídolo frente a la real, culpable y despótica. En cuanto la instancia subjetiva se presenta como efectiva salvación del sentido objetivo, se convierte en falsa. De esto la acusa el *kitsch*; la mentira de éste no consiste en fingir la verdad. Se atrae todas las animadversiones porque divulga el se-

creto del arte mas algo del parentesco de la cultura con los salvajes. Toda obra de arte tiene su contradicción insoluble en la «finalidad sin fin» con la que Kant definía lo estético, en el hecho de que representa la apoteosis del hacer, de la capacidad de dominar la naturaleza, que se afirma como absoluta, carente de finalidad y en sí, cual creación de una segunda naturaleza, cuando el hacer mismo, y más aún la aureola del arte-facto, es a la vez inseparable de aquella racionalidad de los fines de la que el arte pretende arrancarse. La contradicción entre lo hecho y lo existente es el elemento vital del arte y engloba la ley de su desarrollo, mas también es su miseria: al seguir, aun de forma mediada, el esquema previamente existente de la producción material y tener que «hacer» sus objetos, no puede eludir, en tanto que se asemeja a ella, la cuestión del para qué, cuya negación precisamente constituye su finalidad. Cuanto más se aproxima el modo de producción del artefacto a la producción material en masa, tanto más ingenuamente suscita aquella mortal cuestión. Pero las obras de arte tratan de silenciarla. «Lo perfecto», en palabras de Nietzsche, «no debe nunca alcanzarse» (*Menschliches, Allzumenschliches,* I, afor. 145), esto es, no debe aparecer como algo hecho. Sin embargo, cuanto más consecuentemente se distancia de la perfección del hacer, tanto más frágil ha de tornarse necesariamente su propia existencia hecha: el esfuerzo infinito por borrar la huella del hacer estropea las obras de arte condenándolas a existir fragmentariamente. Tras la disolución de la magia, el arte se empeñó en transmitir la herencia de las imágenes. Pero sólo puede entregarse a esa obra en virtud del mismo principio que destruyó las imágenes: el radical de su nombre griego es el mismo que el de la palabra «técnica». Su paradójica complicación en el proceso civilizatorio lo hace entrar en conflicto con su propia idea. Los arquetipos que hoy día el cine y la canción de moda están creando para la obliterada intuición propia de la fase del industrialismo tardío no es que liquiden el arte, es que sacan a la luz con ostentosa imbecilidad la ilusión que ya en las obras de arte primigenias vivía amurallada y que aún le confiere su poder a las más maduras. El despuntar del final ilumina chillonamente el engaño del origen.—Las posibilidades y las limitaciones del arte francés radican en que éste nunca se desprendió completamente de la vanidad de hacer pequeñas figuras; con ello se diferencia netamente del alemán en que no reconoce el concepto del *kitsch.* En múltiples de sus manifestaciones más significativas echa una mirada condescendiente a lo que simplemente agrada por estar hecho con destreza: lo sublime artístico se mantiene en la vida sensual por un momento de inofensiva complacencia en lo *bien fait.* Mientras de ese modo se renuncia a la pretensión absoluta de lo perfecto, que nunca llega a serlo, a la dialéctica de la verdad y la apariencia, al propio tiempo se evita la falsedad de lo que Haydn llamaba los «grandes mongoles», que, no queriendo apreciar nada de la gracia de hombrecillos y figurillas, caen en el fetichismo tratando de expulsar los fetiches. El gusto es la capacidad de equilibrar en el arte la contradicción entre lo hecho y la apariencia de lo inacabado; pero las verdaderas obras de arte, jamás acordes con el gusto, son las que acentúan al máximo aquella contradicción y llegan a ser lo que son pereciendo en ella.

146

Lonja.—En una sorprendente anotación de su diario, Hebbel deja caer la pregunta de qué es lo que, «con el paso de los años, resta a la vida su encanto». «Y es que en todas las muñecas vistosas, cuando quedan desvencijadas vemos el mecanismo por el que se las mueve, y, a causa de ello, la estimulante variedad del mundo se diluye en una insípida uniformidad. Cuando un niño ve actuar a los volatineros, tocar a los músicos, traer el agua a las muchachas y rodar a los carruajes, piensa que todo eso acontece por el puro placer y alegría de hacerlo; no puede imaginarse que esa gente también come y bebe, se va a la cama y se levanta. Pero nosotros sabemos cuál es la realidad.» Todo es por la ganancia, que se apodera de todas esas actividades como simples medios y las reduce por igual a tiempo abstracto de trabajo. La calidad de las cosas se sale de su esencia para convertirse en el fenómeno contingente de su valor. La «forma equivalente» distorsiona todas las percepciones: aquello donde ya no resplandece la luz de la propia determinación como «placer de hacerlo» palidece ante los ojos. Los órganos no captan nada sensible como algo aislado, sino que toman nota del color, del sonido y del movimiento —si éste es por sí o por otro—; se fatigan en la falsa multiplicidad y sumergen todo en lo gris, decepcionados por la engañosa pretensión de las calidades de seguir existiendo como tales mientras se guían por fines de apropiación y, más aún, a ellos les deben últimamente su existencia. El desencanto del mundo visual es la reacción del *sensorium* a la determinación objetiva de aquél como «mundo de la mercancía». Sólo las cosas purificadas de la apropiación tendrían

color y serían a la vez útiles: bajo la universal coacción ambas cosas son irreconciliables. Pero los niños no están, como opina Hebbel, tan sumidos en las ilusiones de la «estimulante variedad» como para que su percepción espontánea no capte la contradicción entre el fenómeno y su fungibilidad, que la percepción resignada de los adultos ya no alcanza a registrar, ni busque escapar de ella. El juego es su defensa. Al niño no corrompido le causa extrañeza la «peculiaridad de la forma equivalente»: «El valor de uso se convierte en la forma fenoménica de su contrario, del valor» (Marx, *Capital*, I, Viena, 1932, p. 61). En su actividad sin finalidad toma partido, mediante una artimaña, por el valor de uso contra el valor de cambio. Al despojar a las cosas con las que se entretiene de su utilidad mediada, busca salvar en el trato con ellas aquello que las hace buenas para los hombres y no para la relación de intercambio, que deforma por igual a hombres y cosas. El carrito no va a ninguna parte, y los mínimos toneles que transporta están vacíos; pero son fieles a su determinación en la medida en que no la ponen en práctica, en que no participan de aquel proceso de abstracción que nivela aquella determinación con tal abstracción, sino que permanecen suspensos cual alegorías de aquello para lo que específicamente están. Dispersos, ciertamente, pero no implicados, esperan a que un día la sociedad borre de ellos el estigma social, a que un día el proceso vital entre el hombre y la cosa, la praxis, deje de ser práctica. La irrealidad de los juegos denuncia que lo real no lo es aún. Son ejercicios inconscientes de la vida justa. La comparación de los niños con los animales se basa por entero en que la utopía late embozada en aquellos a los que Marx ni siquiera concede que puedan, como trabajadores, generar plusvalía. Los animales, al existir sin realizar ninguna tarea que el hombre les reconozca, son algo así como la expresión de su propio nombre, de lo por esencia no intercambiable. Ello hace que los niños los amen y que su contemplación sea dichosa. Yo soy un rinoceronte, significa la figura del rinoceronte. Los cuentos y las operetas conocen estas figuras, y la cómica pregunta de la mujer acerca de cómo sabemos que Orión se llama en realidad Orión se eleva a las estrellas.

·147

Novissimum Organum.—Hace tiempo que está demostrado que el trabajo asalariado ha conformado a las masas modernas, es más,

que ha producido al trabajador mismo. En términos generales el individuo no es sólo el sustrato biológico, sino a la vez la forma refleja del proceso social, y su consciencia de sí mismo como individuo existente en sí aquella apariencia de la que dicho proceso necesita para aumentar la capacidad de rendimiento, mientras que el individualizado tiene en la economía moderna la función de mero agente de la ley del valor. De aquí puede deducirse la composición interna del individuo en sí, y no meramente de su papel social. Lo decisivo en la fase actual es la categoría de la composición orgánica del capital. La teoría de la acumulación entendía por tal «el crecimiento en la masa de los medios de producción comparado con la masa, que les da vida, de la fuerza de trabajo» (Marx, *Capital,* I, Viena, 1932, p. 655). Si la integración de la sociedad, sobre todo en los estados totalitarios, determina a los sujetos de forma cada vez más exclusiva como momentos parciales en el contexto de la producción material, entonces «el cambio en la composición técnica del capital» se continúa en los sujetos absorbidos por las exigencias tecnológicas del proceso de la producción —y propiamente sólo así constituidos. La composición orgánica del hombre se amplía. Lo que hace que los sujetos estén determinados en sí mismos como medios de producción y no como fines vivientes, aumenta del modo como lo hace la participación de las máquinas con respecto al capital variable. Las comunes consideraciones sobre la «mecanización» del hombre son engañosas, porque conciben al hombre como algo estático que, por efecto de un «influjo» exterior, se ve sometido, en su adaptación a las condiciones de la producción externas a él, a ciertas deformaciones. Pero no hay sustrato alguno de tales «deformaciones», nada ónticamente interior sobre lo que exteriormente actúen los mecanismos sociales: la deformación no es ninguna enfermedad que padezcan los hombres, sino la de la sociedad, la cual engendra sus hijos con algo que el biologismo proyecta en la naturaleza: con «taras hereditarias». Sólo en tanto que el proceso que se implanta con la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía se impone a todos los hombres sin excepción y objetiviza y hace a la vez conmensurables *a priori* cada uno de sus movimientos en un juego de relaciones de intercambio, es posible que la vida se reproduzca bajo las relaciones de producción dominantes. Su perfecta organización exige la unión de todos los muertos. La voluntad de vivir se ve remitida a la negación de la voluntad de vivir: la autoconservación anula la vida en la subjetividad. Frente a ello, todos los efectos de la adaptación, todos los actos de conformismo que describen la

psicología social y la antropología cultural son meros epifenómenos. La composición orgánica del hombre en modo alguno se refiere solamente a las especiales capacidades técnicas, sino por igual —lo que a toda costa se empeña en contradecir la crítica cultural al uso— a lo opuesto a ellas, a los momentos de lo natural, que indudablemente se originaron ya en la dialéctica social y que ahora quedan a merced de ella. Incluso lo que en el hombre difiere de la técnica es incorporado como una especie de lubricante de la técnica. La diferenciación psicológica, que originariamente era un resultado de la división del trabajo y del fraccionamiento del hombre en sectores del proceso de la producción y de la libertad, al final queda ella misma al servicio de la producción. «El especialista 'virtuoso'», escribía hace treinta años un dialéctico, «el vendedor de sus objetivadas y cosificadas capacidades intelectuales... adopta asimismo una actitud contemplativa respecto al funcionamiento de sus propias capacidades objetivadas y cosificadas. Esta estructura se pone de manifiesto del modo más grotesco en el periodismo, precisamente donde la subjetividad misma, el saber, el temperamento y la capacidad de expresión se convierten en un mecanismo abstracto que entra en funcionamiento obedeciendo a leyes propias e independiente tanto de la personalidad del 'propietario' como del ser material-concreto de los objetos tratados. La 'carencia de principios' de los periodistas, la prostitución de sus vivencias y convicciones, sólo se pueden concebir como culminación de la cosificación capitalista.» * Lo que aquí se puede observar de los «fenómenos degenerativos» de la burguesía, que ella misma denunció, con el tiempo ha llegado a presentarse como la norma social, como el carácter de la existencia perfecta, bajo el industrialismo tardío. Hace tiempo que ya no se trata del mero venderse de lo vivo. Bajo el *a priori* de lo mercantil, lo vivo en cuanto vivo se ha convertido a sí mismo en cosa, en equipamiento. El yo pone conscientemente al hombre entero a su servicio como un aparato. En esta reorganización, el yo como organizador da tanto de sí mismo al yo como medio de explotación que se torna enteramente abstracto, mero punto de referencia: la autoconservación pierde su prefijo. Las cualidades, desde la auténtica amabilidad hasta el histérico acceso de ira, son utilizables hasta el punto de acabar desapareciendo por completo en su uso conformado a la situación. Ellas mismas van cambiando con su movilización.

* G. Lukács, *Historia y consciencia de clase (La cosificación y la consciencia del proletariado).* [N. del T.]

Quedan atrás cual ligeras, rígidas y vacías envolturas de los actos, como material transportable a voluntad y desprovistas de todo rasgo personal. Ya no constituyen al sujeto, sino que el sujeto se conforma a ellas como a un objeto interno suyo. En su ilimitada amoldabilidad al yo aparecen a la vez enajenadas de éste: como cualidades absolutamente pasivas dejan ya de nutrirlo. Tal es la patogénesis social de la esquizofrenia. La separación de las cualidades tanto del fondo instintivo como del yo que las comanda donde antes las mantenía unidas, hace pagar al hombre su creciente organización interna con una creciente desintegración. La división del trabajo efectuada en el individuo, su radical objetivación, termina produciendo una escisión patológica. De ahí el «carácter psicótico», presupuesto antropológico de todos los movimientos totalitarios de masas. Precisamente el tránsito de las cualidades fijas a las formas inestables de conducta —aparentemente un incremento de la vitalidad— es la expresión de la creciente composición orgánica. La reacción súbita, con ausencia de toda mediación del modo de ser, no restaura la espontaneidad, sino que fija a la persona como instrumento de medida disponible y regulable para las centrales. Cuanto más inmediatamente toma sus resoluciones, más profundamente está en verdad penetrada por la mediación: en los reflejos de más pronto efecto y menor resistencia, el sujeto está completamente borrado. Es lo que sucede con los reflejos biológicos, modelo de los reflejos sociales actuales, que, medidos desde la subjetividad, parecen algo objetivo, ajeno: no en vano se los califica a menudo de «mecánicos». Cuanto más próximos a la muerte se hallan los organismos, más tienden a involucionar hacia los movimientos espasmódicos. Según esto, las tendencias destructivas de las masas, que estallan en los estados totalitarios de ambas modalidades, no son tanto deseos de muerte como manifestaciones de lo que éstas han llegado a ser. Asesinan a fin de que lo que encuentran vivo se les asemeje.

148

Matadero.—Las categorías metafísicas no constituyen simplemente la ideología encubridora del sistema social, sino que en cada caso expresan a la vez la esencia de éste, la verdad sobre él, y en sus variaciones quedan plasmadas las de las experiencias más sustanciales. Tal acontece con la muerte en la historia; y, a

la inversa, ésta se deja comprender por aquélla. La dignidad de la muerte equivalía a la del individuo. Cuya autonomía, económicamente originada, se consumó en la representación de su carácter absoluto tan pronto como la esperanza teológica en su inmortalidad, que lo relativizaba empíricamente, empezó a palidecer. Ello estaba en relación con la imagen enfática de la muerte, que borra por completo al individuo, al sustrato de todo el comportamiento y el pensar burgueses. Era el precio absoluto del valor absoluto. Ahora entra en declive con el individuo socialmente disuelto. Donde aparece revestida de la antigua dignidad, su efecto es chirriante, como la mentira que siempre ha estado contenida en su concepto, la mentira que supone dar un nombre a lo inescrutable, un predicado a lo carente de sujeto y recomponer lo ausente. Pero en la conciencia prevaleciente, la verdad y la falsedad de su dignidad han desaparecido, y no por el vigor de la esperanza en el más allá, sino por la desesperanzada falta de vigor del más acá. «*Le monde moderne* —apuntaba ya en 1907 el católico radical Charles Péguy— *a réussi à avilir ce qu'il y a peut-être de plus difficile à avilir au monde, parce que c'est quelque chose qui a en soi, comme dans sa texture, une sorte particulière de dignité, comme une incapacité singulière d'être avili: il avilit la mort*» (*Men and Saints,* Nueva York, 1944, p. 98). Si el individuo al que la muerte ha aniquilado es algo nulo, despojado de todo dominio sobre sí y del propio ser, entonces será también nulo el poder aniquilador, diríamos como haciendo broma de la fórmula heideggeriana de que la nada anihila. La radical sustituibilidad del individuo hace de su muerte, con un desprecio total de la misma, algo anulable, tal como antaño la concibió el cristianismo con un *pathos* paradójico. Pero la muerte aparece perfectamente integrada como *quantité négligeable.* Para cada hombre la sociedad tiene dispuesto, con todas sus funciones, un siguiente a la espera, para el que el primero es desde el principio un molesto ocupante del puesto de trabajo, un candidato a la muerte. De ese modo la experiencia de la muerte se transmuta en un recambio de funcionarios, y todo cuanto de la relación natural que es la muerte no pasa a formar parte por entero de la relación social, es relegado a la higiene. Al no concebirse la muerte más que como la exclusión de un ser natural de la trama de la sociedad, ésta ha terminado domesticándola: el morir meramente confirma la absoluta irrelevancia del ser natural frente a lo absoluto social. Si hay algún modo en que la industria cultural deja testimonio de los cambios en la composición orgánica de la sociedad, es mediante la confesión apenas velada de este estado

de cosas. Bajo su lupa, la muerte empieza a parecer algo cómico. Mas la risa con que la saluda cierto género de producciones es ambigua. Denuncia todavía el miedo a lo amorfo que hay bajo la red con que la sociedad ha cubierto a la naturaleza entera. Pero la cubierta es ya tan amplia y espesa, que la memoria de lo desnudo tiene un aspecto ridículo y sentimental. Desde que la novela policíaca decayó en los libros de Edgar Wallace, que con su mínima construcción racional, sus enigmas no resueltos y su burda exageración parecían burlarse de los lectores y que, sin embargo, tan grandiosamente anticipaban la *imago* colectiva del horror totalitario, ha ido constituyéndose un tipo de comedia criminal. Mientras ésta pretende todavía hacer broma del falso horror, demuele las imágenes de la muerte. Presenta el cadáver como aquello en lo que se ha convertido, como requisito. Aún tiene la apariencia de un hombre, pero sólo es una cosa, como en la película *A slight case of murder*, donde los cadáveres son continuamente transportados de un sitio a otro como alegorías de lo que ya antes eran. Lo cómico saborea la falsa eliminación de la muerte, que ya Kafka había descrito con pánico en la historia del cazador Gracchus: por esa misma eliminación, la música empieza también a resultar cómica. Lo que los nacionalsocialistas hicieron con millones de hombres, la catalogación de los vivos como muertos, y lo que después han hecho la producción en masa y el abaratamiento de la muerte, proyecta su sombra sobre los que para hacer reír se inspiran en los cadáveres. Es fundamental introducir la descomposición biológica entre las representaciones sociales conscientes. Sólo una humanidad a la que la muerte le resulta tan indiferente como sus miembros, una humanidad que ha muerto, puede sentenciar a muerte por vía administrativa a incontables seres. La oración de Rilke por una muerte propia representa el lamentable engaño de creer que los hombres simplemente fallecen.

149

Medias tintas.—A la crítica de las tendencias de la sociedad actual se le replica automáticamente, aun antes de haber dicho su última palabra, que las cosas siempre han sido así. La incomodidad de la que quien así responde busca en seguida librarse, es sencillamente la prueba de una visión defectuosa de la invariancia de la historia; de una sinrazón que todos orgullosamente diagnostican

como histeria. Además, al acusador se le reprocha que lo que busca con sus ataques es figurar, acceder al privilegio de lo especial, cuando aquello que le hace sublevarse es algo trivial y de todos conocido, de modo que a nadie puede creérsele que se tome interés por ello. La evidencia del infortunio favorece su apología: puesto que todos lo saben, nadie tiene derecho a decirlo; y así, al amparo del silencio, puede continuar inalterado. Se guarda la obediencia a aquello con que las filosofías de todos los pelajes han aturdido las cabezas de los hombres: que lo que tiene de su parte la fuerza impositiva y persistente de la existencia, por lo mismo prueba su razón. Basta con mostrarse descontento para resultar sospechoso de ser un mejorador del mundo. El consenso se vale del truco consistente en atribuir al oponente la tesis reaccionaria de la decadencia, una tesis que no puede mantenerse —¿pues no perenniza de hecho el horror?—, desacreditar con su supuesto error la visión concreta de lo negativo y calificar de oscurantista a quien le irrita la oscuridad. Pero si todo ha sido siempre así —aunque ni Timur ni Gengis Khan ni la administración colonial de la India llegaron a destrozar de forma planificada con gas los pulmones de millones de hombres—, entonces la eternidad del terror se manifiesta en que cada una de sus formas nuevas supera a la anterior. Lo que persiste no es un *quantum* invariable del sufrimiento, sino su evolución hacia el infierno: tal es el sentido que encierra el hablar de un crecimiento de los antagonismos. Todo otro sentido sería ingenuo y acabaría expresándose en frases conciliadoras, renunciando al salto cualitativo. El que clasifica a los campos de extermino como un percance en la marcha triunfal de la civilización y el martirio de los judíos como algo indiferente desde el punto de vista histórico-universal, no sólo se queda detrás de la visión dialéctica, sino que también pervierte el sentido de la propia política: reprimir lo extremado. No sólo en el desarrollo de las fuerzas productivas acontece la transformación de la cantidad en cualidad, sino también en el aumento de la presión del dominio. Cuando los judíos como grupo social son exterminados mientras la sociedad continúa reproduciendo la vida de los trabajadores, la observación de que aquéllos son burgueses y su destino carece de importancia para la gran dinámica se convierte en manía economicista, toda vez que el crimen en masa habría que explicarlo por el descenso de la tasa de ganancia. El espanto radica en el hecho de permanecer siempre idéntico —la perduración de la «prehistoria»—, pero realizándose cada vez de modo distinto, insospechado y superior a toda previsión —sombra fiel de las fuerzas productivas en su desarrollo. En la violencia se da la misma duplicidad que la crítica de la economía política señalaba en la producción material: «En todos los estadios de la producción existen determinaciones comunes que son fijadas por el pensamiento como universales, pero las llamadas condiciones universales de toda producción no son sino... momentos abstractos con los que no se puede inteligir ningún estadio real de la producción». En otras palabras: la abstracción total de lo históricamente invariable no es neutral respecto a su objeto por virtud de la objetividad científica, sino que se utiliza, aun donde resulta oportuna, como una niebla en la que se pierde lo inteligible-atacable (*Greifbar-Angreifbare*). Este es precisamente lo que no quieren reconocer los apologetas. Por una parte se aferran a la *dernière nouveauté,* y por otra niegan la máquina infernal que es la historia. No se puede poner a Ausschwitz en analogía con la aniquilación de las ciudades-estado griegas no viendo más que un mero aumento gradual del horror, una analogía con la que conservar la paz del alma. Pero es innegable que los martirios y humillaciones jamás experimentados antes de los que fueron transportados en vagones para el ganado arrojan una intensa y mortal luz sobre aquel remoto pasado, en cuya violencia obstusa y no planificada estaba ya teleológicamente implícita la violencia científicamente concebida. La identidad reposa en la no identidad, en lo aún no acontecido, que lo acontecido anuncia. Decir que siempre ha sucedido lo mismo es falso en su inmediatez, mas verdadero considerado a través de la dinámica de la totalidad. Quien se sustrae a la evidencia del crecimiento del espanto no sólo cae en la fría contemplación, sino que además se le escapa, junto con la diferencia específica de lo más reciente respecto a lo acaecido anteriormente, la verdadera identidad del todo, del terror sin fin.

150

Edición extra.—En algunos pasajes centrales de Poe y Baudelaire se yergue el concepto de lo nuevo. En el primero en su descripción del *maelstrom,* de cuyo espanto, asociado allí con *the novel*, ninguna de las referencias comunes puede dar una idea; en el segundo en la última línea del ciclo *La mort,* donde elige la precipitación en el abismo —no importa si cielo o infierno—, *au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau.* En ambos casos se

trata de una amenaza desconocida a la que el sujeto se encomienda y que en su vertiginosa alteración promete el placer. Lo nuevo, un agujero de la conciencia, algo que se espera con los ojos cerrados, parece la fórmula en la que el horror y la desesperación adquieren valor de estímulo. Ella hace del mal una flor. Pero su liso perfil es un criptograma de la más unívoca de las reacciones. Encierra la respuesta precisa del sujeto a un mundo que se ha vuelto abstracto, como es el de la era industrial. En el culto de lo nuevo, y, por ende, en la idea de la modernidad, alienta la rebelión contra el hecho de no haber nada nuevo. La indistinción de los bienes producidos por las máquinas, la red de la socialización, que atrapa por igual a los objetos y a la visión que de ellos se tiene asimilándolos, transforman todo cuanto encuentran en algo que estaba ya ahí, en eventual ejemplar de una especie, en «duplicado» del modelo. El estrato de lo no pensado con anterioridad, de lo carente de intención —único lugar donde las intenciones prosperan— parece exhausto. Con él sueña la idea de lo nuevo. Inasequible, ocupa el lugar del Dios derribado en respuesta a la primera consciencia del ocaso de la experiencia. Pero su concepto permanece dentro del círculo de la enfermedad que padece la experiencia, y de ello da fe su carácter abstracto, impotentemente vuelto hacia la concreción que se le escapa. Sobre la «prehistoria de la modernidad» puede ser ilustrativo el análisis del cambio de significado operado en la palabra «sensación», sinónimo exotérico del *nouveau* baudelairiano. La palabra se generalizó en la cultura europea a través de la teoría del conocimiento. En Loke significa la simple e inmediata percepción, lo contrario de la reflexión. Después se convirtió en el gran enigma, y finalmente en lo excitador de las masas, lo destructivamente embriagador, el *shock* como bien de consumo. El percibir algo, lo que fuere, sin preocuparse de la calidad, sustituye a la felicidad, porque la omnipotente cuantificación ha eliminado la posibilidad de la percepción misma. La plena referencia de la experiencia a la cosa ha sido reemplazada por lo meramente subjetivo a la vez que físicamente aislado, por una sensación que se agota en la oscilación del manómetro. De esta suerte, la emancipación histórica respecto del ser en sí se decanta en la forma de la intuición, un proceso del que dio cuenta la psicología de las sensaciones del siglo XIX reduciendo el substrato de la experiencia a mero «estímulo», de cuya peculiar naturaleza las energías específicas de los sentidos serían independientes. Pero la poesía de Baudelaire está llena de ese destello que el ojo cerrado ve cuando recibe un golpe. Tan fantasmagórica como es esa luz

lo es también la idea misma de lo nuevo. Mientras la percepción serena tan sólo alcance al molde socialmente preformado de las cosas, lo que destella no será sino repetición. Lo nuevo buscado por sí mismo, producido, por así decirlo, en el laboratorio y solidificado en un esquema conceptual, acaba siendo en su súbita aparición un compulsivo retorno de lo antiguo, no de modo diferente a como sucede en las neurosis traumáticas. Al deslumbrado se le rasga el velo de la sucesión temporal que tapa los arquetipos de lo invariable: por eso el descubrimiento de lo nuevo es satánico, el eterno retorno como maldición. La alegoría de lo *novel* de Poe es el movimiento circular vertiginoso, pero en cierto modo también estático, del indefenso bote en el torbellino del *maelstrom.* Las sensaciones con las que el masoquista se abandona a lo nuevo son otras tantas regresiones. En la medida de lo que pueda haber de cierto en el psicoanálisis, la ontología del modernismo baudelairiano, como de todos los que lo siguen, responde a impulsos en parte infantiles. Su pluralismo es la deslumbrante *fata morgana* en la que al monismo de la razón burguesa se le promete capciosamente su autodestrucción como base de su esperanza. Esta promesa constituye la idea de la modernidad, y su núcleo, la invariabilidad, hace que todo lo moderno adquiera, sin apenas envejecer, la expresión de lo arcaico. El *Tristán,* que se yergue en medio del siglo XIX cual obelisco del modernismo, es a la vez el monumento más destacado al impulso de repetición. Desde su entronización, lo nuevo resulta ambiguo. Mientras en él se convoca todo lo que va más allá de la unidad de lo cada vez más rígidamente establecido, es la absorción de lo nuevo lo que, bajo la presión de aquella unidad, estimula de forma decisiva la descomposición del sujeto en los instantes de convulsión en los que cree estar viviendo; y, con él, de la sociedad total, que, a fuer de moderna, desaloja lo nuevo. El poema de Baudelaire sobre la mártir del sexo, víctima del crimen, celebra alegóricamente la santidad del placer en la naturaleza muerta terriblemente liberadora del delito, pero la embriaguez a la vista del cuerpo desnudo y decapitado es ya parecida a la que impulsaba a las futuras víctimas del régimen de Hitler a comprar, ansiosas y paralizadas, los periódicos en que aparecían las medidas que les anunciaban su ocaso. El fascismo fue la sensación absoluta: en una declaración de la época del primer *pogrom* se jactaba Goebbels de que los nacionalsocialistas por lo menos no estaban aburridos. En el Tercer Reich se saboreaba el terror abstracto a la noticia y al rumor como único estímulo, que bastaba para encender momentáneamente el debilitado *senso-*

rium de las masas. Sin la casi irresistible violencia del hambre de titulares, que en su sofoco hace retroceder al corazón estremecido al mundo primitivo, aquel crimen indecible no lo hubieran soportado los espectadores, ni siquiera los autores. En el transcurso de la guerra se les ofrcieron por fin a los alemanes noticias terroríficas a lo grande y sin disimulo del lento derrumbamiento militar. Conceptos como sadismo y masoquismo ya no son suficientes. En la sociedad de masas con medios técnicos de difusión, ambos están mediados por la sensación, por la novedad meteórica, teledirigida, extrema. Esta domina al público, que bajo el efecto del *shock* se retuerce olvidando quién sufre las atrocidades, si uno mismo o los otros. Frente a su valor de estímulo, el contenido del *shock* resulta en realidad indiferente, como lo era idealmente en su evocación por los poetas —y posiblemente el horror paladeado por Poe y Baudelaire, realizado por los dictadores, hubiese perdido su cualidad sensacional y acabase extinguiéndose. El rescate violento de las cualidades en lo nuevo carecía de toda cualidad. Todo puede enajenarse de sí mismo como nuevo y convertirse en goce del mismo modo que el morfinómano insensibilizado acaba recurriendo a todas las drogas sin discriminación, incluida la atropina. En la sensación, junto con la diferenciación de las cualidades desaparece todo juicio: ello hace que la sensación se convierta propiamente en agente de la regresión catastrófica. En el espanto de las dictaduras regresivas, la modernidad, imagen dialéctica del progreso, se ha consumado en una explosión. Lo nuevo en su figura colectiva, de la que algo delata ya el rasgo periodístico en Baudelaire y el redoble de tambores de Wagner, es, en efecto, la vida exterior concebida como droga estimulante y paralizante: no en vano fueron Poe, Baudelaire y Wagner caracteres próximos al toxicómano. Lo nuevo se convierte en puro mal con la organización totalitaria, en la que aquella tensión entre el individuo y la sociedad, que en su momento produjo la categoría de lo nuevo, es anulada. La invocación de lo nuevo, indiferente a su tipo con tal de que sea lo bastante arcaico, se ha vuelto hoy universal, medio omnipotente de falsa mímesis. La descomposición del sujeto se produce mediante su abandono a lo invariable presentado siempre de manera distinta (*immer anderes Immergleiche*). Lo invariable absorbe todo lo que hay de fijo en los caracteres. Aquello que Baudelaire dominaba por obra de la imagen termina provocando una fascinación inerte. La falta de fidelidad y de identidad, la pática apelación a la situación, son el efecto desencadenado por el estímulo de una novedad que ha dejado ya de ser estímulo.

Quizá en ese estado llegue a declararse la renuncia de la humanidad a desear tener hijos porque a cada uno cabe profetizarle lo peor: lo nuevo es la figura latente de todos los aún no nacidos. Malthus fue uno de los padres del siglo XIX, y Baudelaire ensalzó, no sin motivos, a las estériles. La humanidad, desesperando de su reproducción, proyecta el deseo de supervivencia en la quimera de la cosa nunca conocida; pero ésta se asemeja a la muerte. Señala el ocaso que supone una constitución general que virtualmente no necesita de sus miembros.

151

Tesis contra el ocultismo.—I. La inclinación por el ocultismo es un síntoma de regresión de la conciencia. Esta ha perdido su fuerza para pensar lo incondicionado y sobrellevar lo condicionado. En lugar de determinar a ambos, mediante el trabajo del concepto, en su unidad y diferencia, los mezcla sin distinción. Lo incondicionado se convierte en *factum,* y lo condicionado pasa inmediatamente a constituir la esencia. El monoteísmo se disuelve en una segunda mitología. «Creo en la astrología porque no creo en Dios», contestó un encuestado en una investigación de psicología social realizada en América. La razón dictaminadora, que se había elevado hasta el concepto del Dios único, parece confundida con su derrumbe. El espíritu se disocia en espíritus, y se arruina la capacidad de comprender que éstos no existen. La velada tendencia de la sociedad a la infelicidad embauca a sus víctimas con falsas revelaciones y fenómenos alucinatorios. En su presentación fragmentaria en vano esperan tener a la vista y hacer frente a la fatalidad total. Después de milenios de ilustración, el pánico vuelve a irrumpir en una humanidad cuyo dominio sobre la naturaleza traducido en dominio sobre el hombre aventaja en horror a lo que los hombres hubieran llegado a temer de la naturaleza.

II. La segunda mitología es menos verdadera que la primera. Este fue el precipitado del estado del conocimiento en sus diversas épocas, cada una de las cuales muestra, con algo más de libertad que su precedente, la consciencia de la ciega conexión natural. Aquélla, turbada e intimidada, se desprende del conocimiento adquirido en el seno de una sociedad que a través de la omniabarcadora relación de intercambio escamotea lo elemental —que los

ocultistas afirman dominar. La mirada del navegante puesta en los Dióscuros, la animación de árboles y fuentes...; en todos los estados de obnubilación ante lo inexplicado, las experiencias del sujeto estaban históricamente conformadas por los objetos de su acción. Pero como reacción racionalmente explotada contra la sociedad racionalizada, en los tugurios y consultas de los visionarios de toda laya el animismo renacido niega la alienación de la que él mismo es testimonio y vive, subrogando a la experiencia inexistente. El ocultista saca la consecuencia extrema del carácter fetichista de la mercancía: el trabajo angustiosamente objetivado aflora en los objetos con múltiples rasgos demoníacos. Lo que quedó olvidado en un mundo enfilado al producto, su ser producido por el hombre, es recordado aunque desvirtuado, abstraído como un ser en sí que se añade y equipara al en sí de los objetos. Como éstos parecen congelados bajo la luz de la razón, como han perdido la apariencia de lo animado, lo animador —su cualidad social— adquiere independencia como algo natural-sobrenatural, cosa entre cosas.

III. La regresión al pensamiento mágico bajo el capitalismo tardío asimila dicho pensamiento a las formas capitalistas tardías. Los fenómenos marginales, sospechosamente asociales, del sistema y los mezquinos arreglos para mirar de reojo por las grietas de sus muros, no revelan nada de lo que hay fuera de él, pero mucho de las fuerzas disgregadoras de su interior. Aquellos pequeños sabios que aterrorizan a sus clientes ante la bola de cristal son modelos en miniatura de los otros grandes que tienen en sus manos el destino de la humanidad. La sociedad misma está tan desavenida y tan conjurada como los oscurantistas de la *Psychic Research*. La hipnosis que provocan las cosas ocultas se parece al terror totalitario: en los procesos contemporáneos ambos se funden. La risa de los augures ha llegado a constituir el escarnio que la sociedad hace de sí misma; se ceba en la explotación material directa de las almas. El horóscopo cumple las instrucciones de los organismos a los pueblos, y la mística de los números dispone las estadísticas de la administración y los precios de los cárteles. La propia integración termina revelándose como ideología para la desintegración en grupos de poder que se eliminan los unos a los otros. Quien da con ellos está perdido.

IV. El ocultismo es un movimiento reflejo tendente a la subjetivización de todo sentido, el complemento de la cosificación.

Cuando la realidad objetiva les parece a los hombres que viven tan sorda como nunca antes les pareció, tratan de arrancarle un sentido mediante abracadabras. Confusamente lo exigen del mal más próximo: la racionalidad de lo real, con la que aquél no concuerda, es sustituida por mesas que brincan y radiaciones procedentes de masas de tierra. La hez del mundo fenoménico se convierte para la conciencia enferma en *mundus intelligibilis*. Casi podría ser la verdad especulativa, como casi podría ser un ángel el personaje de Kafka Odradek, y sin embargo, está en una positividad que suprime el medio del pensamiento y deja sólo el bárbaro desvarío, la subjetividad enajenada de sí misma, que, como consecuencia, no se reconoce en el objeto. Cuanto más acabada es la indignidad de lo que se presenta como «espíritu» —y el sujeto ilustrado sin duda se reencontraría en lo más animado—, más se convierte el sentido allí rastreado, y que en sí no está presente, en proyección inconsciente y obsesiva del sujeto si no clínica, sí históricamente desintegrado. Este desea adecuar el mundo a su propia desintegración: de ahí que siempre ande con requisitos y malos deseos. «La tercera me lee en la mano. / Quiere leer mi desdicha». En el ocultismo el espíritu gime bajo su propio hechizo como alguien que sueña con una desgracia y cuyo tormento crece con la sensación de que está soñando sin que le sea posible despertar.

V. La violencia del ocultismo, como la del fascismo, con el que le unen esquemas de pensamiento del tipo del antisemitismo, no es simplemente una violencia pática. Más bien radica en que en las mínimas panaceas —imágenes encubridoras en cierto modo— la conciencia menesterosa de la verdad cree poder obtener un conocimiento, para ella oscuramente presente, que el progreso oficial en todas sus formas le escatima intencionalmente. Es el conocimiento de que la sociedad, al excluir virtualmente la posibilidad del cambio espontáneo, gravita hacia la catástrofe total. Del desatino real hace copia el astrológico, que presenta su oscura conexión de elementos enajenados —nada más ajeno que las estrellas— como un saber acerca del sujeto. La amenaza que se busca en las constelaciones se asemeja a la histórica, que sigue cerniéndose en el vacío de conciencia, en la ausencia de sujeto. El hecho de que todas las futuras víctimas lo sean de un todo configurado por ellas mismas, sólo pueden soportarlo transfiriendo aquel todo fuera de sí mismas a algo externo que se le asemeje. En el deplorable sinsentido en que se instalan, en el vacuo horror, pueden ex-

pulsar las toscas lamentaciones, el crudo miedo a la muerte y, sin embargo, continuar reprimiéndolos, como no pueden menos de hacerlo si quieren seguir viviendo. La ruptura en la línea de la vida como indicio de un cáncer acechante, es una mentira sólo ahí donde se afirma, en la mano del individuo; donde no se hace diagnóstico alguno, en lo colectivo, sería una verdad. Con razón se sienten los ocultistas atraídos por fantasías científicas infantilmente monstruosas. La confusión que establecen entre sus emanaciones y los isótopos del uranio constituye la última claridad. Los rayos místicos son modestas anticipaciones de los producidos por la técnica. La superstición es conocimiento porque ve reunidas las cifras de la destrucción dispersas por la superficie social; y es terca porque con todo su instinto de muerte aún se aferra a ilusiones: la forma transfigurada y trasladada al cielo de la sociedad promete una respuesta que sólo puede darse en oposición a la sociedad real.

VI. El ocultismo es la metafísica de los mentecatos. La condición subalterna de los medios es tan poco accidental como lo apócrifo y pueril de lo revelado. Desde los primeros días del espiritismo, el más allá no ha comunicado cosas de mayor monta que los saludos de la abuela fallecida junto a la profecía de algún viaje inminente. La excusa de que el mundo de los espíritus no puede comunicar a la pobre razón humana más cosas que las que está en condiciones de recibir es igualmente necia, hipótesis auxiliar del sistema paranoico: más lejos que el viaje hacia donde está la abuela ha llevado el *lumen naturale,* y si los espíritus no quieren enterarse es que son unos duendes desatentos con los que más vale romper las relaciones. En el contenido burdamente natural del mensaje sobrenatural se revela su falsedad. Al intentar echar mano a lo perdido allá arriba, los ocultistas no encuentran sino su propia nada. Para no salir de la gris cotidianeidad, en la que, como realistas incorregibles, se hallan a gusto, el sentido en el que se recrean lo asimilan al sinsentido del que huyen. El magro efecto mágico no es sino la magra existencia de la que él es reflejo. De ahí que los prosaicos se encuentren cómodos en él. Los hechos que sólo se diferencian de los que realmente lo son en que no lo son se sitúan en una cuarta dimensión. Su simple no ser es su *qualitas occulta.* Proporcionan a la imbecilidad una cosmovisión. Astrólogos y espiritistas dan de un modo drástico, definitivo, a cada cuestión una respuesta que no tanto la resuelve como, con sus crudas aseveraciones, la sustrae a toda posible solución. Su ámbito sublime, representado en un análogo del espacio, requiere tan poco ser pensado como las sillas y los jarrones. De ese modo refuerza el conformismo. Nada favorece más a lo existente que el que el existir como tal sea lo constitutivo del sentido.

VII. Las grandes religiones o han concebido, como la judía, la salvación de los muertos desde el silencio, obedeciendo a la prohibición de las imágenes, o han enseñado la resurrección de la carne. Su punto crucial estaba en la inseparabilidad de lo espiritual y lo corporal. No hay ninguna intención, nada «espiritual» que no se funde de algún modo en la percepción corpórea ni exija a su vez su realización corpórea. A los ocultistas, tan favorables a la idea de la resurrección, pero que propiamente no desean la salvación, esto les parece demasiado tosco. Su metafísica, que ni Huxley puede ya diferenciar de la metafísica, descansa en el axioma: «El alma se eleva a las alturas, ¡viva!, / el cuerpo queda en el canapé». Cuanto más alegre es la espiritualidad, más mecánica: ni Descartes la separó tan limpiamente. La división del trabajo y la cosificación son llevadas al límite: cuerpo y alma son separados en una perenne vivisección. El alma debe estar limpia de polvo para continuar sin desviaciones en regiones más luminosas su afanosa actividad en el mismo punto en que se interrumpió. En tal declaración de independencia, empero, el alma se convierte en una burda imitación de aquello de lo que falsamente se había emancipado. En el lugar de la acción recíproca, que aun la más rígida filosofía afirmaba, se instala el cuerpo astral, vergonzosa concesión del espíritu hipostasiado a su contrario. Sólo en su comparación con un cuerpo puede concebirse el espíritu puro, con lo que al mismo tiempo se anula. Con la cosificación de los espíritus, éstos quedan ya negados.

VIII. Para los ocultistas esto significa una acusación de materialismo. Pero están decididos a preservar el cuerpo astral. Los objetos de su interés deben a la vez rebasar la posibilidad de la experiencia y ser experimentados. Ello ha de hacerse de un modo rigurosamente científico; cuanto mayor es la patraña, más esmerada es su componenda. La pretensión del control científico es llevada *ad absurdum,* donde nada hay que controlar. El mismo aparato racionalista y empirista que dio el golpe de gracia a los espíritus es puesto a contribución para conseguir que vuelvan a admitirlos quienes ya no confían en la propia *ratio.* Como si

todo espíritu elemental no tuviese que sortear las trampas que el dominio sobre la naturaleza le tiende a su ser evanescente. Pero hasta eso lo utilizan los ocultistas en su beneficio. Como los espíritus escapan al control, es necesario dejarles franca entre los dispositivos de seguridad una puerta por la que puedan hacer tranquilamente su aparición. Pues los ocultistas son gente práctica. No los mueve la vana curiosidad; sólo buscan indicios. Van directos de las estrellas al negocio a plazo. Casi siempre el informe dado a unos cuantos pobres conocidos que esperan algo concluye con que la infelicidad está en casa.

IX. El pecado capital del ocultismo es la contaminación de espíritu y existencia, la cual se convierte incluso en atributo del espíritu. Este se originó en la existencia como órgano para sostenerse en la vida. Pero al quedar la existencia reflejada en el espíritu, éste se convierte en otra cosa. Lo existente procede a negarse con el recuerdo de sí mismo. Tal negación es el elemento del espíritu. Atribuirle también al espíritu una existencia positiva, aunque fuera de un orden superior, significa ponerlo en manos de aquello a lo que se opone. La idealogía burguesa tardía lo había reconvertido en lo que fue para el preanimismo, en un existente en sí a la medida de la división social del trabajo, de la ruptura entre el trabajo físico y el espiritual, de la dominación planificada sobre el primero. En el concepto del espíritu existente en sí la conciencia justificaba ontológicamente el privilegio y lo eternizaba al dotarlo de autonomía frente al principio social que lo constituía. Tal ideología explota en el ocultismo: éste es en cierto modo el idealismo vuelto a sí. Precisamente por obra de la férrea antítesis entre ser y espíritu se convierte éste en un distrito del ser. Si, con respecto al todo, el idealismo había patrocinado la idea de que el ser es espíritu y éste existe, el ocultismo saca la conclusión absurda de que la existencia significa un ser determinado: «La existencia, atendiendo a su devenir, es en general un ser con un no-ser, de modo que este no-ser se halla asumido en simple unidad con el ser. El no-ser se halla de tal modo asumido en el ser, que el todo concreto está en la forma del ser, de la inmediación, y constituye la determinación como tal» (Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, ed. Glockner, p. 123). Los ocultistas se toman al pie de la letra el no-ser «en simple unidad con el ser», y su tipo de concreción es un vertiginoso recorrido del camino que va del todo a lo determinado, lo cual puede encontrar un apoyo en la idea de que el todo, una vez determinado,

deja de serlo. A la metafísica le gritan *hic Rhodus hic salta*: si la inversión filosófica del espíritu ha de determinarse con la existencia, entonces la existencia dispersa, cualquiera —les parece a ellos— tiene que justificarse como espíritu particular. Si esto es así, la teoría de la existencia del espíritu, máximo encumbramiento de la conciencia burguesa, llevaría teleológicamente implícita su máxima degradación. La transición a la existencia, siempre «positiva» y base para una justificación del mundo, supone la tesis de la positividad del espíritu, su captabilidad y la transposición de lo absoluto al fenómeno. Que el mundo entero de las cosas tenga que ser, en cuanto «producto», espíritu o bien haya de ser algo de cosa y algo de espíritu, resulta indiferente, y el espíritu del mundo *(Weltgeist)* se convierte en espíritu supremo, en ángel guardián de lo existente, de lo despojado de espíritu. De ello viven los ocultistas: su mística es el *enfant terrible* del momento místico en Hegel. Llevan la especulación a una fraudulenta bancarrota. Al presentar el ser determinado como espíritu, someten al espíritu objetivado a la prueba de la existencia, la cual tiene que dar resultado negativo. No hay ningún espíritu.

152

Se previene contra el mal uso.—La dialéctica tuvo su origen en la sofística como un proceder de la discusión encaminado a conmover las afirmaciones dogmáticas y, al modo de los abogados y los cómicos, convertir la palabra más modesta en la más poderosa. Posteriormente se fue constituyendo, frente a la *philosophia perennis,* en método perenne de la crítica, en asilo de todos los pensamientos de los oprimidos, incluso de lo que nunca llegaron a pensar. Mas en cuanto medio de obtener la razón fue también desde el principio un medio de dominación, técnica formal de la apología indiferente al contenido y al servicio de los que podían pagar: la posibilidad de dar siempre con éxito la vuelta al asador elevada a principio. Por eso su verdad o falsedad no está en el método en sí, sino en su intención dentro del proceso histórico. La división de la escuela hegeliana en un ala derecha y otra izquierda hunde sus raíces en el doble sentido de la teoría no menos que en la situación política del *Vormärz.* Dialéctica no lo es sólo la teoría marxiana, que quiere convertir al proletariado como sujeto absoluto de la historia en el sujeto primario de

la sociedad y hacer realidad la autodeterminación consciente de la humanidad, sino también la agudeza que Gustavo Doré puso en boca de un representante parlamentario del *ancien régime*: que sin Luis XVI nunca se habría llegado a la Revolución y que, por tanto, a él hay que agradecerle la proclamación de los derechos del hombre. La filosofía negativa, la disolución universal, disuelve siempre a la vez lo dislovente mismo. Pero la nueva forma en la que pretende superar a ambos, lo disolvente y lo disuelto, jamás podrá aparecer en estado puro en la sociedad antagónica. Mientras la dominación se reproduzca, la vieja cualidad saldrá de nuevo a la luz con toda crudeza en la disolución de lo disolvente: tomado en su sentido radical, no hay en ella ningún salto. Sólo éste sería el acontecimiento capaz de trascenderla. Como la determinación dialéctica de la nueva cualidad se ve en cada caso remitida al poder de la tendencia objetiva, que transmite el hechizo de la dominación, siempre que con el trabajo del concepto alcanza la negación de la negación se halla también casi inevitablemente forzada a subsistir en el pensamiento el viejo mal por lo distinto inexistente. La profundidad con que se sume en la objetividad la logra al precio de participar de la mentira de que la objetividad es ya la verdad. Al limitarse estrictamente a extrapolar la situación libre de privilegios de lo que debe al proceso el privilegio de ser, se rinde a la restauración. Esto lo registra la existencia privada, a la que Hegel le reprochó su nulidad. La mera subjetividad que se empeña en la pureza de su propio principio se enreda en antinomias. Sucumbe a su deformidad, a la hipocresía y al mal a menos que se objetive en la sociedad y el Estado. La moral, la autonomía basada en la pura certeza de sí mismo y hasta la conciencia moral son mera apariencia. Si «lo real moral no existe» (*Phänomenologie*, ed. Lasson, p. 397), en la Filosofía del Derecho estará consecuentemente el matrimonio por encima de la conciencia moral, por encima incluso de su eminencia, que Hegel calificará con ironía romántica de «vanidad subjetiva» en el doble sentido. Este motivo de la dialéctica, que opera en todos los estratos del sistema, es a la vez verdadero y falso. Verdadero porque desvela lo particular como apariencia necesaria, como la falsa consciencia de lo separado de ser sí mismo y no un momento del todo; y esta falsa consciencia hace que se desvanezca por la fuerza del todo. Falso porque el motivo de la objetivación, la «exteriorización» *(Entäusserung)*, es degradado a pretexto justamente para la autoafirmación burguesa del sujeto, a mera racionalización, toda vez que la objetividad, que opone el pensamiento a la mala subjetividad, no es libre y queda siempre a la zaga del trabajo crítico del sujeto. La palabra exteriorización, que espera de la obediencia de la voluntad privada la liberación de la arbitrariedad privada, justamente al afirmar insistentemente lo exterior como lo que institucionalmente se opone al sujeto reconoce, pese a todos los votos por la reconciliación, la perenne irreconciliabilidad de sujeto y objeto, que por otra parte constituye el tema de la crítica dialéctica. El acto de la autoexteriorización desemboca en la renuncia, que Goethe caracterizaba como salvación, y, por ende, en la justificación del *status quo* tanto hoy como ayer. De la evidencia, por ejemplo, de la mutilación de las mujeres por la sociedad patriarcal y de la imposibilidad de eliminar la deformación antropológica sin hacerlo con sus supuestos, el dialéctico irremisiblemente desilusionado podría deducir el punto de vista del amo de la casa y hacer el juego a la perpetuación de la relación patriarcal. No le faltarían razones plausibles, como la de la imposibilidad de unas relaciones esencialmente diferentes bajo las actuales condiciones, ni tampoco la actitud humanitaria hacia los oprimidos que deben pagar el precio de la falsa emancipación, pero todo lo verdadero se convertiría en ideología en manos del interés masculino. El dialéctico no desconoce la infelicidad y el abandono de los que envejecen sin casarse, como tampoco lo criminal de la separación. Pero dando de un modo antirromántico la primacía al matrimonio objetivado frente a la pasión efímera no superada en la vida en común, se convierte en abogado de los que mantienen el matrimonio a costa del afecto, de los que aman aquello por lo que están casados, esto es, la abstracta relación de posesión. La última conclusión de esta sabiduría sería la de que esto a las personas no les importa tanto mientras se acomoden a la constelación dada o hagan lo posible por conseguirlo. Para protegerse de semejantes tentaciones, la dialéctica esclarecida necesita recelar constantemente de ese elemento apologético y restaurador que, sin embargo, determina una parte de lo opuesto a la ingenuidad. La amenazante regresión de la reflexión a lo irreflexivo se delata en la superioridad con que dispone a su antojo del proceder dialéctico como si ella fuera aquel saber inmediato acerca de la totalidad que el principio de la dialéctica precisamente excluye. Se recurre a la perspectiva de la totalidad para inmpedirle al adversario todo juicio negativo determinado con un «no quería decir esto» y a la vez interrumpir violentamente el movimiento del concepto, suspender el proceso dialéctico insistiendo en la fuerza impositiva e insuperable de los hechos. El infortunio se desliza en el *thema probandum*: se utiliza

la dialéctica en lugar de perderse en ella. Entonces el pensar soberanamente dialéctico retrocede al estadio predialéctico: la tranquila consideración de que cada cosa tiene dos caras.

153

Para terminar.—El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastrocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento. Y es la cosa más sencilla, porque la situación misma incita perentoriamente a tal conocimiento, más aún, porque la negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista sin recortes, compone la imagen invertida de lo contrario a ella. Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque sólo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que adquiera validez no sólo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir. Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconsciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo. Hasta su propia imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad. Pero frente a la exigencia que de ese modo se impone, la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención misma resulta poco menos que indiferente.

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

1945

TERCERA PARTE

1946-1947




++ Ada

18-6-02

Este libro
se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos
de Unigraf, S. L.,
Móstoles, Madrid, España,
en el mes de junio de 2001





Theodor W. Adorno

Minima moralia

La consciencia de la liquidación del individuo por el tipo de colectivismo que ha llegado a imperar bajo el capitalismo tardío es el revulsivo final que propicia la concepción de otra existencia individual, libre de la esclavitud de la ley económica, que sea la verdadera sustancia de la colectividad. Las significativas fechas que enmarcan la composición de estos escritos —fechas que, por razones históricas y personales del autor, le hacen escribir desde un forzoso recluimiento en su intimidad— propiciarán una concentración creativa que, a un filósofo como él, tan ajeno a la oficialidad, no podía por menos de animarle a expresarse en un género tan poco académico como el aforístico.

ISBN: 84-306-0283-6